

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطو طاليس

ترجمت من اليونانية إلى العربية وسأدره بخطمة بمسمة في علم الأخلاق

وتلويته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بإرفاقه ما تيسر

استاذ الفلسفة اليونانية في الدار في تونس ثم مديراً للمدرسة العربية في تونس

وقته إلى العربية

أحمد لطفي السيد

مدير دار الكتب المصرية

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق
وتطوراته وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلى سانتيلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفي السيد

مدير دار الكتب المصرية

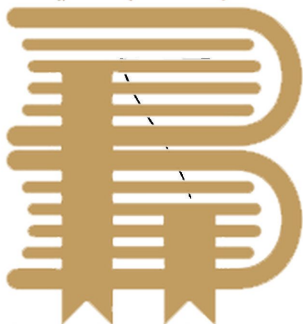
شبكة كتب الشيعة

المجلد الثاني

49973

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٣٤٣ م



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

فهرس

الجزء الثانى من علم الأخلاق

الكتاب الرابع

تحليل الفضائل المختلفة

صفحة

الباب الأول : فى السخاء - حدّ السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء -

الفضائل التبعية التى يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذى يعطى - السخى لا يشمر أكثر من اللازم بخسارة المال - إنه مهمل فى المعاملة - السرف أقل من البخل كثيرا فى استحقاق الذم ولو أن نتأخّجها فى الغالب واحدة - البخل لا يُشفى - الفروق المختلفة للبخل

١

الباب الثانى : الأريحية - حدّها والفرق بينها وبين السخاء - التفريط والإفراط بالنسبة

للأريحية - خواصّ الأريحيّ - مقاصده وطريقته فى فعل الأشياء - النفقات التى تخصّ بالأريحية - النفقات العمومية ، النفقات الخصوصية - الإفراط فى الأريحية - فظاظة

التهرج ونبوّه عن الذوق - التفريط فى الأريحية - الحقارة

١٤

الباب الثالث : فى المروءة - حدّها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل -

المرى لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المرى فى كل حال من حالات اليسار والإعسار - مزايا المركز الكبير تسمى المروءة - رفعة المرى وعزته - شجاعته - نزاهته - استقلاله - أناته وتناقله - صراحته - وقاره - نخايل المرى - الرجل

بلا عظم فى النفس - الأحقّ الفخور

٢١

الباب الرابع : الوسط القويم بين طمع فى المجد غالٍ وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص -

إنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المبهم للفظ «طامع» الذى يطلق أحيانا

على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح - الوسط القويم لا اسم له فى كثير من الفضائل

٣٢

- الباب الخامس : فى الحلم - إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - فى الخلق الشر - الناس الأشراس بغضبون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط فى تعيين الحدود التى فيها يجب أن يكلم الغيظ ٣٤
- الباب السادس : فى روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذى يبحث أكثر مما يلزم لبرضى - الوضع الوسط فى هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذى يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شئ من الثبات فى بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - إنه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعاً لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط فى هذا النوع لم يسم باسم خاص ٣٩
- الباب السابع : فى الصدق وفى الصراحة - إنها وسط بين الفخفة الفارغة التى تقتضى للفخور خلافا ليست له وبين الترفع الذى يصغر حتى ما له من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويحتنبه فى الأشياء الصغيرة كما فى الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسبابهما المتوقعة - الخلق المترفع أو الساخر - سقراط - التهم متى كان معتدلا مستحب ومقبول ٤٢
- الباب الثامن : فى ملكة المزاح - الرجل الأنيس يعرف أن يلتمز الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذى يعنى دائما بإخضاع غيره وبين الرجل العبوس الذى لا يدبش البتة - حدود المزاح المستطاب - مثال الفكاهية القديمة والفكاهية الحديثة - القاعدة التى يعرف أن يلتمزها الرجل الحسن التربية - الخلاصة ٤٨
- الباب التاسع : الحياء والخجل - إنما هو أولى به أن يكون تغيرا جسائيا منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا فى الشباب . ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك الخجل الذى يخصص فى أن يتحرج وجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل العدل الذى لا يأتى البتة شرا . على أن الخجل يبدل على إحساس بالشرف ٥٢

الكتاب الخامس

نظرية العدل

- الباب الأول : فى العدل - حده - المقابلة العامة لا ضداد ، وعلى الخصوص الضدين : العادل والطالم - المعانى المختلفة التى نعنيها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار ، فليس شخصا محضا ، وهذا هو الذى يقرر الفرق بينه وبين الفضيلة التى يشتهبها ٥٥

صفحة

الباب الثاني : التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضاً بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعي سياسي واجتماعي ، وعدل قانوني وتوعضي - إن علاقات الأهالي بينهم هي نوعان إرادية ولا إرادية ٦٢

الباب الثالث : النوع الأول للعدل - العدل التوزيعي أو السياسي يشتهر بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوي - العدل يقتضي بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازَن بينهما وشئين يسندان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يعتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هي النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التي قدرها الرياضيون ٦٨

الباب الرابع : النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والمعنوي - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتبار للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من تناسب الحساب - بيان بالرسم - محصل هذه النظرية العامة للعدل ٧٢

الباب الخامس : المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيثاغورسين - قاعدة المثل بالمثل التناسبية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة المعاوضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ، وإن مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شئ. إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل والظلم ٧٨

الباب السادس : في أركان الظلم والجريمة وشروطهما - يجوز أن يرتكب الانسان جناية دون أن يكون جانياً مطلقاً - في العدل الاجتماعي والسياسي - في القاضي المدني وولاياته السامية ونوابه الشريف - حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلطا بالحق السياسي - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسي ٨٦

الباب السابع : في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبعى وما هو قانونى محض - الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلاً للتغير من القوانين الانسانية - يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة - التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم ٩٠

صفحة

الباب الثامن : العمل ركن ضرورى للجريمة أو للظلم - الأفعال اللاإرادية أو التى أئزمتنا إياها
قوة قاهرة ليست آثاما - فى سبق الإصرار - الغضب عذر لبعض الأفعال التى يجر إليها -
فى الخطايا التى يمكن العفو عنها والخطايا التى ليست محلا للعفو ٩٣

الباب التاسع : إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ «أورفيد» - الظلم الذى يرتكبه الانسان
دائما إرادى ، والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع - رد بعض اعتراضات - تعريف
أوفى للظلم - لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما فى حق نفسه - «غلوغوس» و«ديوميد» -
فى قسمة ظالمة الآثم هو الذى يفعلها لا الذى يقبلها - واجبات القاضي - صعوبة العدل
وعظمه - الطبقة الخاصة التى تستطيع إتيانه - أنه فى أصله فضيلة إنسانية ٩٨

الباب العاشر : فى العدالة - علاقاتها بالعدل والفروق بينهما - العدالة فى بعض الأحوال
فوق العدل نفسه على ما يحدده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيفا عامة
يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصح القانون وتكمله - تعريف
الرجل العدل ١٠٦

الباب الحادى عشر : لا يمكن أن يكون الانسان ظالما فى حق نفسه حقا - فى الانحمار-
للجمعية حق فى كراهته - أنه جناية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - إيضاح هذا
الرأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما
لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل ١٠٩

الكتاب السادس

نظرية الفضائل العقلية

الباب الأول : فى الفضائل العقلية - ضرورة إتياء النظريات السابقة ضبطا أوفى - عدم كفاية
القواعد العامة - إيضاح الفضائل العقلية حق الإيضاح يلزم درس النفس - فى العقل جزان
مميزان أحدهما ليس مختصا إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة ، والثانى الذى يعادل
فى الأشياء الممكنة ومحسبها - الوظائف المختلفة فى نفس الانسان للاحاساس وللذكاء
وللفريزة - أن الاختيار الحر للنفس المستنيرة بالعقل انما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة
لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل ١١٣

صفحة

الباب الثاني : للنفس خمس وسائل للوصول الى الحق : الفن ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - في العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدى - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعلماء يبنى القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحاً منها - الاستشهاد بالقياس ١١٩

الباب الثالث : في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الإنتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وفائدة العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل ١٢٢

الباب الرابع : في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفروق بينه وبين العلم والفن - مثال بركليس - التأثير السئ لاتفاعلات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه الانسان لن يفقده بعد ١٢٤

الباب الخامس : في العلم وفي الفطنة - الفطنة أو الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة أو الحذق الكامل يجب أن تعتبر أرقى درجات العلم ، فهي تسو على الخيارات الانسانية والمنافع الشخصية - "فيدياس" و "فولقريط" و "اقزاغور" و "طاليس" التدبير الذي هو عمل محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية ١٢٨

الباب السادس : علاقة التدبير بعلم السياسة - أنه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافع الشخصية على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تنفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة - لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للرء بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن أن يشبه بالعلم وإنه لأقرب الى الإحساس ١٣٣

الباب السابع : في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائماً بحثاً وتقديراً - أنها ليست أيضاً مصادفة ولا رأياً مجرداً - تعريف المعادلة الحكيمة - أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة ١٣٧

الباب الثامن : في الفطنة أو الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - أنها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وأنها تظهر على الخصوص في مرة الحفظ وفهم الأشياء - في الذوق السليم ١٤٠

صفحة

الباب التاسع : جميع الفضائل العقلية ترمى الى الغرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث
أى على الحدود الدنيا والأخيرة ، وأنها على العموم هبات من الطبع ، وأنها لا يمكن أن
تكتسب ، وأنها تتكون وتتم مع السن - الأهمية التى يجب تعليقها برأى الأشخاص المحجزين
والشيوخ - ١٤٢

الباب العاشر : فى المنفعة العملية للفضائل العقلية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة
ليس غرضها الأصلى السعادة - التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن فى الحقيقة
لا يصيره أشد كىسا فى الحصول عليها - ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان
المرء فى الحصول على السعادة بأن يتخذ للمجهود غرضا ممدوحا - فى الخلق فى سلوك الحياة -
علاقته بالتدبير - أنه لا تدبير بلا فضيلة ١٤٥

الباب الحادى عشر : فى الفضائل الطبيعية - الفضائل التى تتلقاها عن الطبع ليست على المعنى
الخاص فضائل ما لم يترها العقل ونقوها بعادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة
حققة فى جزئها باطلة فى الجزء الآخر - الفضيلة لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون
عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها ١٥٠

الكاتب السابع

نظرية عدم الاعتدال واللذة

الباب الأول : موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبهيمية - الفضيلة
المضادة للبهيمية هى بطالة توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتيين - النمط الذى يتبع
فى هذه البحوث الجديدة بديا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل
الخلافة - فى الاعتدال والثبات على المكروه - رأى مقبول فى هذا الموضوع ١٥٥

الباب الثانى : إيضاح عدم الاعتدال - يكون الانسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك -
تفنيد سقراط إذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية -
فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "ينوفوتيم سوفوكل" -
أخطار السفاهة - فى عدم الاعتدال المطلق والعام - خاتمة المسائل الأتولية فى عدم
الاعتدال ١٥٩

صفحة

الباب الثالث : هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها ؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء ؟ أم هل ينافي فقط على أمور من صنف معين ؟ بالبدئية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالمها - إيضاح الخطأ الذي يقع فيه عديم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عديم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التزكية النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الإنسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل ١٦٤

الباب الرابع : ماذا ينبغي أن يعنى بعدم الاعتدال مأخوذاً على إطلاقه ؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام - الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الإرادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على الخصوص بالذات الجثمانية - التفرقة بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك - في رغبات هذا النوع الأول الإفراط وحده هو المذموم "نيوي" و "ساثيروس" - عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة ١٧١

الباب الخامس : في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمرضية - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة ... ١٧٧

الباب السادس : عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إثماً من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عاقل لها أيضاً كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاثة صنوف من الذات المختلفة - إن مقام البهائم أقل انحطاطاً من مقام الإنسان الساقط بالرديلة ١٨١

الباب السابع : الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال والشر - الخلق الخاص بالشر - حده - شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان : الهياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين ... ١٨٦

الباب الثامن : مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إثماً فانه ليس متدبراً فيه وإنه منقطع . أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عديم الاعتدال ١٩١

الباب التاسع : الإنسان المعتدل لا يطيع إلا العقل القويم - للعناد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأي - يمكن أيضاً أن يكون تغيير الرأي سبباً

صفحة

- على أسباب مدوحة - مثال "نيوفوليم" - الاعتدال يوجد بين الخمود (عدم الحساسية) الذى يصدّ اللذات الأكثر ما يكون إباحة وبين الفجور الذى فقد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما ... ١٩٤
- الباب العاشر : التدبير وعدم الاعتدال لا يجتمعان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم الاعتدال الطبيعى هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال ... ١٩٨
- الباب الحادى عشر : بهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم - هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة - فى أنواع اللذة وأسبابها - جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة - الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الإطلاق والتى هى مصحوبة بمخيلط من الألم ... ٢٠١
- الباب الثانى عشر : آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختلطان عند بعضهم بالشر والخير - خطأ "اسپيزيف" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هى النقوالام لجميع ملكاتنا والفاعلية هى ذاتها لذة حقيقية ... ٢٠٩
- الباب الثالث عشر : فى لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إهدار لذات البدن على الإطلاق ، ولكن يلزم حصرها فى الحدود التى فيها ضرورية - علة الخطأ فى اعتبار لذات البدن هى اللذات الوحيدة - فى أنها تسليتنا فى الغالب عن أحراننا - الشباب - الأمزجة السوداء - طبع الانسان الذى به حاجة للتغير - الله وحده فى كماله لا يتغير أبدا - الشرير يحب التغير بلا أقطاع - خاتمة نظرية اللذة ... ٢١٣

الكتاب الثامن

نظرية الصداقة

- الباب الأول : فى الصداقة - مميزات العامة - انها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد وأهميتها السياسية - الصداقة شريفة كما هى ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب - إيضاحات طبيعية - أوريفيد وهرقليط وأنقيدقل - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب إلا فى الانسان ... ٢١٩

صفحة

الباب الثاني : في موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هي الملل الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة - في الذوق الذي يشعر به الإنسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريد للآخر من الخير ٢٢٤

الباب الثالث : الصداقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة - وهن النوعين الأولين من الصداقة - الشيوخ لا يكادون يحبون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة - الصداقات الوقتية للشباب - الصداقة بالفضيلة هي الأكل والأمن ولكنها الأندر ... أنها لا تتكون إلا بالزمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين ٢٢٧

الباب الرابع : المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى إلا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضي على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة - أنها وحدها تقاوم النسيمة - أما الأخرى ان فليستنا صداقتين إلا لأنهما تستهان تلك من بعض الوجوه ٢٣٢

الباب الخامس : يلزم للصداقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاقي والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصداقة - نتائج الغيبة - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديدهم قليلو الميل الى الصداقة - الخلطة في العيشة هي على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداويين عن خلطة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية ٢٣٦

الباب السادس : الصداقة الحققة لا تنج إلا الى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحققة من الصداقة بالمنفعة - صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا - الصداقة الحققة نادرة عندهم - خلاصة النوعين المنحطين من الصداقة ٢٤٠

الباب السابع : في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأولى الرضاة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالي - لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - علاقة الناس بالآلهة - مسئلة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار ... ٢٤٤

- الباب الثامن : على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب الملقى -
 فى العلة التى تجعل الناس ينفون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأسمى -
 مبادلة المحبة هى على الخصوص متينة متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين -
 العلاقة بين الناس غير المتساوين - سخرية العشاق - علاقات الأصدقاء - أنهم لا يميل
 ٢٤٧ أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم
 الباب التاسع : روابط العدل بالصدقة فى كل صورها - القوانين العامة للجاعات أيا كانت -
 كل المجتمعات الخاصة ليست إلا أجزاء للجمع الكبير السياسى - كل فرد فى المملكة يشاطر
 فى المنفعة العامة التى هى غرض المجتمع العام - المواسم - القرابين - الموائد - منشأ
 الأعياد المقدسة
 ٢٥١ الباب العاشر : اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الأرستقراطية ،
 الديمقراطية أو الجمهورية - فساد هذه الأشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الأليغارشية
 والديماغوجية - تعاقب الأشكال السياسية المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات
 المختلفة التى تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده - السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات
 الزوج بزوجه - علاقات الأخوة بعضهم ببعض
 ٢٥٤ الباب الحادى عشر : تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هى
 دائما متناسبة بعضها مع بعض - الملوك رعاة الأمم - نَمّ الاجتماع الأبوى - محبة الزوج
 زوجه هى أرستقراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا هى تيمقراطية - حكومة الطاغية هو
 الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية هى الشكل الذى فيه هذه
 الاحساسات أكثر ما يكون
 ٢٥٨ الباب الثانى عشر : فى المحبة العائلية - فى حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد
 على والديهم - الأول هو على العموم أشد من الآخر - محبة الإخوة بعضهم لبعض والأسباب
 التى عليها تنبى - المحبة الزوجية - الأولاد رباط آخريين الزوجين - الروابط العامة للعدل
 بين الناس
 ٢٦١ الباب الثالث عشر : الشكاوى والدعاوى لانتوقع فى صدقات الفضيلة ، وإنها لكثيرة
 فى الصدقات بالذلة وهى تحصل على الخصوص فى العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات
 المنفعة : أحدهما أخلاقى محض والآخر قانونى - فى القواعد التى تتبع فى الاعتراف بالجميل

صفحة

وفى أداء الديون أو الالتزامات التي عقدها الانسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذي أداءه - الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير - تفوق الصداقات بالفضيلة ٢٦٦

الباب الرابع عشر : الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمومية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن يؤدي ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله والوالدين - علاقة الأب والابن ٢٧٢

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

الباب الأول : أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولاً هو الذي يحدد قيمة العوض - طريقة فروطانور والسفطائيين - الاجلال الواجب للأساتذة الذين علوكم الفلسفة - قوانين بعض الممالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية ... ٢٧٥

الباب الثاني : تميز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأنخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو والدين والاخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها في السلوك كله ٢٨٠

الباب الثالث : قطع الصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزأ اليه - لا يمكن الانسان أن يشكو إلا اذا كان قد انخدع بحجة مصطنعة - الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلًا، لا ينبغي قطع الصداقة إلا اذا ينس الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلاً، لا ينبغي له القطع على إطلاق بل هو مدين دائماً بشئ، لذكرى الماضي ... ٢٨٤

الباب الرابع : صداقة المرء للأغيار تأتي من محبة لنفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير للخير لا غير - الحياة عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالآثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلي - شقاؤه ونفسه - كرهه للحياة - بغضه لنفسه - الانحمار - مزايا الفضيلة ... ٢٨٨

صفحة

- الباب الخامس : فى العطف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه
الى التكرات وأنه سطحى جدًا - التأثير الفعال للرؤية فى الصداقة وفى الحب - كيف أن
العطف يمكن أن يستحيل الى الصداقة - السبب العادى للعطف ... ٢٩٣
- الباب السادس : فى الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة
الآراء - نتائج الوفاق الباهرة فى الممالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق
الوخيمة - « ايتوبل » و « بولينيس » - الوفاق يقتضى دائماً أناساً أخياراً - الأشرار
هم أبداً فى شقاق بسبب أثرهم التى لا يقد لها ... ٢٩٥
- الباب السابع : فى النعم - المنعم يجب على العموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا
الفعل الغريب - المقارنة السيئة للديون - « إبيشارم » - ايضاح أرسطوطاليس الخاص -
حب الفنانين لصنعتهم حب الشعراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - اللذة
الفاعلة أعلى من اللذة المنفعلة - ينعم المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من
التعب - حتى الأم البليغ على أولادها ... ٢٩٨
- الباب الثامن : فى الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا فى نفسه - الخير لا يفكر البتة
إلا فى أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعة الخاصة - السفطة لبرير الأثرة - يلزم
التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة المذمومة والعامية - الأثرة التى تتخصر فى أن يكون المرء
أفضل وأتزه من جميع الناس هى «دوحة جدًا» - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - احتقار
الثروة - الشهوة الغالية فى الخير وفى المجد ... ٣٠٢
- الباب التاسع : هل للمرء حاجة الى الأصدقاء وهو فى السعادة ؟ - أدلة على وجوه مختلفة -
هل المرء فى الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه فى السعادة ؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة ،
وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - الاستعداد
« بتيوغنيس » - إن من الفضيلة التأمل فى الأعمال الفاضلة - أن يحسن المرء أنه يعمل ويعيش
فى أصحابه ، تلك هى لذة قوية ، وإن المرء لا يدركها إلا فى الخلطة الناعمة - الرجل السعيد
يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله ... ٣٠٩
- الباب العاشر : فى عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلاً بالنسبة لأصدقاء المنفعة ،
لأنه لا يمكن إهداء العرف إليهم جميعاً ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة
للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يحبه المرء بحبة خالصة فمددهم يجب

صفحة

- أن يكون محصورا جدا - العشق الذى هو إفراط فى المحبة لا يكون إلا لشخص واحد -
 الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا
 من مواطنيه ... ٣١٥ ...
 الباب الحادى عشر : هل الأصدقاء ضروريون أكثر فى السراء أم فى الضراء ؟ أدلة فى كل
 من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء وعطفهم يخفف المنا ويرزى سعادتنا - عدم دعوة
 المرء أصدقاءه إلا بحفظ اذا كان فى حال الحزن - الطلوع عليهم عند شوائدهم - تباطؤه
 عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة ... ٣١٩ ...
 الباب الثانى عشر : حلالات العشرة - الصداقة كالعشق - يلزم الصديق أن يرى كلامها
 الآخر - المشاغل المشتركة التى تبنى الصداقة - الأشرار يفسد بعضهم بعضا - الأخيار يزيد
 صلاحهم بالألفة المتبادلة - قاعدة نظرية الصداقة ... ٣٢٣ ...

الكتاب العاشر

فى اللذة وفى السعادة الحقة

- الباب الأول : فى اللذة - أنها هى أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الانسانى - الأهمية الكبرى
 للذة فى التربية وفى الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل
 شرا -- الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه ... ٣٢٥ ...
 الباب الثانى : فحص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - «أويدوكس» يجعلها الخير الأعلى
 لأن جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم «أويدوكس» نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة -
 الدليل المستخرج من طبيعة الألم - كل الكائنات تنهى - رأى أفلاطون - حل أرسطو
 الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من النقيض ليس
 صالحا لأن الشر ربما يكون قبيضا لشر آخر - إبطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست
 مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سدا حاجة - اللذات المنجولة ليست لذات حقة -
 بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هى الخير الأعلى - من اللذات ما يرغب فيه ... ٣٢٨ ...
 الباب الثالث : النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست
 حركة ولا تولدا متعاقبا - الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست
 كاملة فى أية لحظة من مدتها - اللذة هى كل غير قابل للقسمة فى أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها ... ٣٣٧ ...

صفحة

الباب الرابع : بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملائمة له - اللذة تم الفعل وتنبه متى كانت الكائن الذى يحس والشئ المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الانسانى - لذة الحلة - الانسان يحب اللذة لأنه يحب الحياة - الارتباط الأكيد بين اللذة وبين الحياة ... ٣٤٠

الباب الخامس : اختلاف اللذات - أنه ينجم عن اختلاف الأفعال - المرء ينجم بمقدار ما تشته لذته فى فعل الأشياء - اللذات الخاصة بالأشياء - اللذات الغريبة - بعضها يكره البعض الآخر لأن الانسان لا يستطيع أن يحسن فعل شئين فى آن واحد - مثل شهود المسرح وهووم - لذات التفكير ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هى التى يجب أن تكون مقياس اللذات ... ٣٤٣

الباب السادس : إعادة نظرية السعادة إلماما - ليست السعادة كيفية مجردة، بل هى عمل حر ومستقل، لا لغرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن تشبه السعادة بضروب اللهو وباللذات - اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطفال والطغاة - كلمة جامعة من كلم « أنا خاريسيس » - اللهو ليس إلا راحة وتبعية للعمل - السعادة هى غاية فى الجلة ... ٣٤٩

الباب السابع : تبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وبالتبع الفعل الأسعد ما يكون، وربما كان الأشد استمرازا - اللذات العجيبة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم والعلم - لا غرض للفهم إلا ذاته - السكينة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدسى فى الانسان - ستر هذا المبدأ الى ما لا نهاية - عظة الانسان - السعادة هى فى رياضة العقل ... ٣٥٣

الباب الثامن : الدرجة الثانية للسعادة هى تعاطى الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تتعلق أحيانا بالكيوف الطبيعية للبدن وترتبط جة الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - أنها لا تكاد تتعلق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر فى النية وفى الأفعال وما - السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - من التنديس أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضادة من الحيوانات - أنها لا سعادة لها لأنها لا تفكر البتة - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل ... ٣٥٨

الباب التاسع : السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذه الدعة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى «سولون» - رأى «أنقزراغور» - لا ينبغي اعتماد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية - عظمة الحكيم - أنه حبيب الآلهة -

أنه هو السعيد الوحيد ٣٦٣

الباب العاشر : عجز النظريات - أهمية العمل - رأى «تيوغنيس» - العقل لا يخاطب إلا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - أنها لا يمكن تنظيمها إلا بالقانون - نصائح حكيمة يعطيها أفلاطون للشارعين - الاستعمال المتبادل للعمل وللقوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهنة القليلة النفع والقليلة الشرف للفسطاطيين الذين يعلمون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدراسات يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدساتير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه الى أن

سياسة أرسطو تنطو على الأخلاق ٣٦٦

الكتاب الرابع

تحليل الفضائل المختلفة

الباب الأول

في السخاء - حدّ السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء - الفضائل التبعية التي يستتبعها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطى - السخى لا يشعر أكثر من اللازم بخسارات المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل كثيرا في استحقاق الذم ولو أن نتائجهما في الغالب واحدة - البخل لا يشقى - الفروق المختلفة للبخل .

§ ١ - بعد عدم الاعتدال لتكلم على السخاء ، يمكن أن يقال إنه الوسط القيم في كل ما يتعلق بالثروة . حينئذ يمدح انسان بأنه سخى كريم فليس ذلك البتة من أجل فعاله السامية في الحرب ، ولا من أجل الأعمال التي يُعجب بها الانسان من جانب الحكيم ، ولا من أجل عدالته في الأحكام ، ولكن من أجل طريقتة في إعطاء الأموال وكسبها ، وعلى الأخص في الكيفية التي يعطيها بها .

§ ٢ - نحن نعني بالمال كل ما تقدر قيمته بالعملة والنقد . § ٣ - السرف

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٤

§ ١ - بعد عدم الاعتدال - في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم هكذا : بعد نظرية عدم الاعتدال تأتي نظرية الحلم ، وبعد هذه نظرية السخاء . أما في الأدب الى نيقوماخوس فان نظرية الحلم تنجى بعد نظرية الأريحية . ر . فإلى في هذا الكتاب الرابع الباب الخامس .

- ولا من أجل عدالته في الأحكام - يمكن أن يعنى بها أيضا "ولا من أجل حصّة حكمه" .

§ ٢ - نعني بالمال - هذا التعريف ، على ما فيه من الصحة ، ربما كان أبعد ما يكون عن الكمال .

والبخل أو عدم السخاء هما الافراطان والعيان فيما يخص الأموال . يصدق دائماً معنى البخل على أولئك الذين يهتمون أكثر مما ينبغي بخيرات الثروة . ولكن أحيانا قد يمزج معنى السرف بمعنى عدم الاعتدال الذى يتقل اليه . لأننا نسمى أيضا مبذرين أولئك الذين لعدم قدرتهم على ضبط أنفسهم يسرفون فى الانفاق لاشباع شرهم .

§ ٤ — يظهر لنا أن هؤلاء الناس هم أرذل ما يكون ، لأنهم فى الواقع يجمعون بين رذائل عديدة . ومع ذلك فان اسم المسرفين الذى يسمون به ليس صالحا لهم على وجه الضبط . § ٥ — فان المسرف الحقيقى ليس به إلا رذيلة واحدة خاصة وهى تبديد ثروته . إن المسرف كما يدل عليه اشتقاق الكلمة فى اللغة اليونانية هو ذلك الذى يتلف ثروته بيده . وإتلاف المال بلا تعقل إتلاف للذات مادام أن الانسان لا يستطيع أن يعيش إلا بما عنده . ذلك هو المعنى الحق الذى يلزم أن ينصرف اليه لفظ السرف .

§ ٣ — البخل أو عدم السخاء — أرسطو يقول فقط « عدم السخاء » وقد استعملت هذا اللفظ ولو ان المجمع اللغوى « الأكاديمى » لا يميزه ، لكنه من جهة الاشتقاق مطابق تماما للفظ اليونانى .

— يهتمون أكثر مما ينبغي — وعلى هذا الحساب فعدد البخلاء يكون عظيما جدا وكان لأرسطو أن يتخذ تعبيراً أقل عموما من هذا .

§ ٤ — ليس صالحا لهم على وجه الضبط — ذلك بأن الرذيلة الأصلية فيهم هى عدم الاعتدال وليست هى السرف .

§ ٥ — كما يدل عليه اشتقاق الكلمة — ظننت واجبا أن أزيد كل هذه الجملة لأحصل تقريبا المعانى الذى ليس بارزا فى اللغة الفرنسية بروزه فى اللغة اليونانية . فان الكلمة اليونانية التى ترجمها « بالمسرف » تدل باشتقاقها على « ذلك الذى لا يستطيع حفظ نفسه ونجاة ماله » .

— لفظ الاسراف — ليس لهذا اللفظ فى اللغة الفرنسية ولا فى اللغة اللاتينية ماله من القوة فى اللغة اليونانية .

§ ٦ - غير أن جميع الأشياء التي يستعملها الانسان استعمالا ما يمكن أن تصادف استعمالا حسنا أو سيئا والمال هو أحد تلك الأشياء التي تستعمل . وإن الانسان لينتفع بشيء أحسن انتفاع ممكن متى كانت له الفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، فالذى له فضيلة خاصة بالأموال ينتفع أحسن ما يمكن بالثروة . وهذا هو الرجل الجواد الكريم . § ٧ - استعمال الأموال لا يمكن أن يكون على ما يظهر إلا إنفاقا أو عطية . وإن تحصيل المال وحفظه إنما هو أولى أن يكون إحرازًا لا استعمالًا . حينئذ المعنى الخاص للسخاء أولى به أن يكون الاعطاء حينما ينبغى من أن يكون الأخذ حينما ينبغى وعدم الأخذ حينما لا ينبغى . وإن الفضيلة تنحصر في إتيان الخير أكثر منها في قبوله ، وفي إتيان الأشياء الجميلة أكثر منها في ترك المخازى . § ٨ - فمن ذا الذى لا يرى أنه في فعل الاعطاء يجتمع بالضرورة هذان الشرطان عمل خير وعمل أشياء جميلة ؟ من ذا الذى لا يرى في فعل القبول أن الانسان إنما يقف عند حد قبول نعمة أو أنه لا يفعل إلا شيئًا ليس مخزيا ؟ من ذا الذى لا يرى أن الشكر إنما يوجه الى الذى أعطى وليس البتة الى الذى لا يأخذ وأن الثناء قاصر بالحرى

§ ٦ - الرجل الجواد الكريم - من جهة نظر أخرى ربما يمكن الظن بأن الفضيلة الخاصة بالمال هي حفظه . ولكن فكرة أرسطو أشرف من ذلك وهي كذلك أحق متى أجيد فهمها . فان المال أجدر به أن يُحسّن استعماله من أن يحفظ كما يقول أرسطو فيما يلي .

§ ٧ - استعمال ... إحراز - هذا التفصيل حق فان الثروة التي لا تستعمل تكاد تكون غير نافعة . راجع السياسة ك ١ ب ٣ ص ٣٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .
- وان الفضيلة - أو بعبارة أعم الفضل أو الاستحقاق .

§ ٨ - وليس البتة الى الذى لا يأخذ - قد لا يصدق هذا المعنى في بعض الأحيان . ولا شك في أن أرسطو يعنى بذلك أن المرء لا يقبل حينما لا يكون له حق ما ، لأنه اذا رفض شيئًا واجبا اداؤه اليه فان ذلك يكون نعمة تستوجب الشكر .
- الثناء - والاحترام الذى هو خير .

على الأول ؟ § ٩ — ومن جهة أخرى أسهل على الانسان أن لا يأخذ من أن يعطى ، لأنه أقل ميلا على العموم الى أن يحرم نفسه ما عنده من أن يرفض نعمة غيره عليه . § ١٠ — الرجال الذين يمكن أن يسموا بحق أجوادا هم حينئذ أولئك الذين يعطون . وما أولئك الذين لا يقبلون ما يقدم اليهم بممدوحين على سخائهم ولو أنه يمكن أيضا أن يمدحوا على عدلهم . § ١١ — إن الذين يقبلون العطايا التي يعطونها لا يستحقون البتة أى مدح . ان السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل ، لأن الموصوفين به نافعون لأمثالهم من بنى الانسان ، ولأن الانسان يكون سخيا بالاعطاء على الأخص .

§ ١٢ — على أن جميع الأفعال التي مصدرها الفضيلة جميلة ، وكلها مقصود به وجه الخير والجميل . على هذا فالرجل السخى والجواد يعطى لأن العطاء جميل ، ويعطى كما ينبغي أى يعطى الذين يلزم إعطاؤهم ، وبقدر ما يلزم ، وحينما يلزم ، وبمراعاة جميع الأركان الأخرى التي تكون العطية الحسنى . § ١٣ — أزيد على ذلك أنه يبذل هذه العطايا بلذة أو على الأقل بدون ألم ما ، لأن كل فعل مطابق للفضيلة ملائم ، أو على الأقل خالص من الألم ، ولا يمكن أن يكون فى الواقع مؤلما .

§ ١١ — هو المستحب — يلزم فوق ذلك أن يقترن السخاء بالرعاية ، ومع ذلك فهذا هو الجارى فى العرف . ولكن حسن الاعطاء هو ميزة خاصة ، ومن الناس من يعطون كثيرا ولكنهم لا يعرفون أن يحبوا الى غيرهم .

§ ١٢ — الخير والجميل — عبارة المتن هى ”الجميل“ فقط ، ولكنى رأيت من الضروري استعمال هذين اللفظين لأحصل قوة العبارة اليونانية .

§ ١٣ — أوعلى الأقل خالص من الألم — هذا القيد لا يظهر لنا أنه حق ، فان الرجل السخى فى الحقيقة يجد بلذة عظمى فى الاعطاء ، وهذا ما يعترف به أرسطو فيما لى .

§ ١٤ - حينما يعطى الانسان من لا ينبغي إعطاؤه ، أو حينما لا يعطى لأن العطاء جميل ويعطى لأى سبب آخر، فليس المعطى جوادا حقا، بل يجب أن يسمى اسما آخر أيا كان . كذلك الذى يعطى مع شعور ألم ليس جوادا أيضا ، لأنه لو استطاع لفضل ماله على الفعل الجميل الذى يفعله ، وما هذا بإحساس رجل سخى فى الحقيقة .

§ ١٥ - انه كذلك لا يقبل ممن لا ينبغي أن يقبل منه ، لأن قبول العطية فى هذه الأوضاع المريبة ليس فعل رجل لا يقدر المال كثيرا . § ١٦ - وإذا لم يقبل البتة فهو كذلك لا يسأل ، لأنه لا يكون من رجل ، يعرف أن يفعل الخير للناس ، أن يترك نفسه بالسهولة هكذا تدين لغيرها . § ١٧ - فهو لا يأخذ المال إلا حيث يلزم أخذه، أعنى من أملاكه ، لا لأن ذلك فيه شىء من الجمال فى نظره ، بل فقط لأن هذا شىء ضرورى محض يمكنه من أن يعطى . كذلك هو لا يهمل تعهد ثروته الشخصية ما دامت هى التى يجد فيها الوسيلة لمساعدة غيره وقت الحاجة . كذلك لا يبذلها تبذيرا لأول طارق ، لكى يبقى عنده ما يعطيه لمن يلبنى إعطاؤه حينما يلزم وكلما يلزم ليرضى الشرف . § ١٨ - جدير بقلب كريم أن يجزل العطاء إلى حد الافراط بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار . بل إنما هو من شأن النفس الكريمة

§ ١٤ - لأن العطاء جميل - هذا هو السبب الوحيد للسخاء .

§ ١٥ - انه كذلك لا يقبل - إن اضطاق السخاء على هذه الحالة غير واضح تماما ، فان السخاء كما نبه إليه أرسطو ينحصر على الخصوص فى الاعطاء . لا فى القبول .

§ ١٦ - فهو كذلك لا يسأل - هذا حق ، ولكن هذه الخصوصية ربما كان أولى بها أن تكون خصوصية المرء . من أن تكون خصوصية السخى .

§ ١٧ - كذلك هو لا يهمل - لا يقول أرسطو : إن السخى يرمى ثروته بل قال لا يهملها .

§ ١٨ - الى حد الافراط - ربما كان فى هذه الحالة الدرف ولو أنه يتفق على غيره لا على نفسه .

أن لا تعنى بأمر ذاتها . § ١٩ — على أن السخاء يجب أن يقدر دائماً بحسب الثروة . إن السخاء الحق ينحصر لا في قيمة ما يعطى ، بل في وضع الذى يعطى ، فانه يبذل عطاياه بنسبة ثروته ، ولا شئ يمنع من أن الذى يعطى أقل يكون هو الأكرم إذا كان يهود بعطاياه من ثروة أقل .

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء حينما لا يكون قد حصل ثروته بنفسه ، بل تلقاها من غيره بالارث ، لأنه حينئذ لا يكون البتة قد عرف الحاجة . وكل امرئ أحرص عادة على ما حصله بنفسه كما يرى ذلك بمثال الآباء والشعراء . على أن الرجل السخى يجد مشقة كبرى في أن يثرى ، لأنه غير مبال إلى قبول المال ولا إلى الاحتفاظ به ، وأكثر من ذلك أنه مبال إلى أن يشرك غيره في ماله ، وأنه لكونه لا يقدر للأموال قيمة في ذاتها فهو يقومها بمقدار ما تسمح له بأن يعطى § ٢١ — ذلك هو ما يفسر ما ينعى به عادة على البخت من أنه أقل إغناء للذين هم أحق بأن يكونوا أكثر ثروة ، ولكن يرى لهذا سبب مقنع . ذلك بأن ما يجرى على المال هو الذى يجرى على كل ما عداه . فانه غير ممكن إحرازه متى لم يكلف المرء نفسه أدنى عناء في تحصيله . § ٢٢ — على أن الرجل السخى لا يعطى البتة من لا ينبغي أن يعطى ، ولا في المواطن التى فيها لا يليق العطاء . فهو لا يفوته واحد من أوضاع اللياقة التى بينها ، لأنه حينئذ لا يكون قد أتى فعلا

§ ١٩ — يجب أن يقدر دائماً بحسب الثروة — شرط أساسى للحكم على أخلاقية المرء .

§ ٢٠ — يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء — كل هذه الفكرة مستتارة من أفلاطون ر . الجمهورية ك ١ ص ٨ ترجمة فكتور كوزان .

— الآباء والشعراء — هذا هو التشبيه الذى أجراه أفلاطون بعينه .

§ ٢١ — ذلك هو ما يفسر — ملاحظة في محلها وكثيرا ما تصادف في الواقع .

من أفعال السخاء . كذلك إذا أساء اتفاق ماله فلن يكون لديه بمد ما ينفقه في المواطن التي ينبغي فيها الاتفاق . § ٢٣ - أكرر أن المرء لا يكون في الحق سخيا إلا بشرط أن يتفق بحسب ماله ، وكما ينبغي . ومن جاوز حد قدرته فهو المسرف ، وهذا يوضح كيف أنه لا يمكن أن يقال على الطغاة إنهم مبدرون . ذلك بأن ثرواتهم هي على العموم من السعة بحيث يصعب عليهم فيما يظهر أن يتدوها على الرغم مما قد يأتون من ضروب السرف والاتفاق الخارجة عن حدود المعقول .

§ ٢٤ - لما كان السخاء حينئذ وسطا مضبوطا في جميع ما يمس الأموال في حال إعطائها وقبولها ، كان السخى لا يعطى ولا يقبل إلا عند ما ينبغي ، وبقدر ما ينبغي في الأشياء الصغيرة وفي الأشياء الكبيرة على السواء . أزيد على هذا أن ذلك يكون دائما مصحوبا بارتياح . ومن جهة أخرى يقبل عند ما ينبغي أن يقبل وبقدر ما ينبغي أن يقبل . ذلك بأنه لما كانت الفضيلة التي امتاز بها هي وسطا بالنسبة لعملى الاعطاء والقبول على اختلافهما لزم أن يظهر الوسط في أحدهما وفي الآخر بمظهر ما يجب أن يكون . متى عرف المرء أن يحسن العطاء كانت النتيجة الطبيعية لذلك أنه يحسن القبول . فان لم يكن الأمر كذلك كان القبول هنا هو ضد الاعطاء

§ ٢٣ - على الطغاة إنهم مبدرون - ربما كانت هذه الملاحظة غير محكمة حينما كان ما صدقها هو طغاة المدائن الاغريقية . ولكنها ليست على شيء . من الضبط أصلا اذا طبقت على بعض الأمبراطرة الرومانيين الذين هم بلا شك أغنى من أولئك الطغاة الصغار والذين يجب اعتبارهم مبدرين ، فهما تكن ثروة الانسان واسعة فانه يستطيع أن يسرف فيها كما يستطيع أن يحسن التصرف فيها بحكمة .

- فيما يظهر - ان الامثلة من شأنها أن تثبت لأرسطو أن هذا القيد وضع في محله وأنه ضرورى .

§ ٢٤ - يكون دائما مصحوبا بارتياح - في هذا تكرير بعض الشيء . لما ذكر فيا سبق ف ١٣

لا نتيجة له . لكن الكيوف التي نتعاقب يمكن أن توجد معا في الشخص الواحد ، بخلاف الأضداد فانها بالبدئية لا يمكن البتة أن تكون على هذه الحال .

§ ٢٥ - متى وقع للرجل السخى أن ينفق نفقة في غير موضعها أو قليلة اللياقة ، استشعر منها الحزن ، ولكن باعتدال وكما ينبغي ما دام أن خصوصية الفضيلة أن لا يحزن المرء ولا يفرح إلا لما يستأهل ذلك وعلى قدر معلوم . § ٢٦ - كذلك السخى هو شديد السهولة في الأعمال . بل يترك نفسه تُغن بيسهولة ، لأنه لا يقيم وزنا عظيما للمال . وقد يالم أنه لم ينفق ما كان يجب انفاقه أكثر من أن يالم أنه أنفق نفقة غير نافعة . فهو في هذه الحالة ليس من رأى ”سيونيد“ . أما المسرف فهو في جميع هذه النقط ليس هو أيضا بريئا من الخطأ . فانه لا يعرف أن يفرح ولا أن يحزن لما ينبغي وكما ينبغي . على أن ما يلي سيبين لنا كل هذا بأحسن من ذلك .

§ ٢٧ - قررنا فيما سبق أن الافراط والتفريط في أمر السخاء هما السرف والبخل ، وأنهما يقعان على نحوين : الاعطاء والقبول . ومع ذلك فانا نخطط بين الانفاق وبين

- الأضداد فانها بالبدئية - راجع « طاطيغورياس » أو المقولات العشر ب ١٠ و ١١ نظرية الأضداد ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتي .

§ ٢٦ - من رأى ”سيونيد“ - لما سألت ”امرأة هيرون“ ”سيونيد“ أجابها أنه يؤثر المال على الحكمة . راجع البيان ك ٢ ب ١٦ ص ١٣٩١ ف ١٠ من طبعة برلين . فلا شك في أن أرسطو يشير هنا الى هذه الكلمة ، وقد كان ”سيونيد“ يقول أيضا انه يؤثر أن يُغنى أعداءه بده على أن يكون محتاجا لأصدقائه مدة حياته . على أن المعلوم أن ”سيونيد“ كان مشهورا بالبخل . ويقال انه هو أول من باع المدح والتجرب بالشعر لدى الطفلة والاغنياء .

- أن يفرح ولا أن يحزن - فيما يتعلق بالمال واقفاه .

الاعطاء . فالسرف هو حينئذ إفراط فى الاعطاء ولا قبول فيه البتة . فهو فى التفريط من جهة القبول . أما البخل فعلى ضد ذلك هو فى التفريط بالنسبة للاعطاء ، وفى الافراط بالنسبة للأخذ ، وذلك هو دائما فى الأشياء الصغيرة جدا . § ٢٨ — حينئذ فشرطا السرف لا يمكن أن يقتربنا زمتا طويلا ، لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الانسان لا يقبل من أحد ، وبذلك نتبدد ثروة الافراد عاجلا متى أرادوا أن يعطوا بذلك الاسراف الذى هو على التحقيق علامة المبذرين . § ٢٩ — على أن هذه الرذيلة يظهر أنها أقل مقنا من رذيلة البخل . فان السن والاملاق نفسه يمكن أن يصلحها حال المسرف وردة الى حد الوسط لأن له خاصة السخى الذى يعطى ولا يأخذ ، دون أن يعرف كيف يستعملهما كلتيهما حينما ينبغى ولا على ما ينبغى . بل يكفى فى أمره أن يعتاد عادات القصد أو يصلح نفسه بأية وسيلة أخرى حتى يصير رجلا سخيا . وحينئذ يعطى متى ينبغى الاعطاء ، ولا يقبل حين لا ينبغى القبول . حينئذ فى الواقع ليس طبع المسرف طبع سوء ، فانه لا شىء من الرذيلة ولا من الصغار فى هذا الميل المفرط لكثرة الاعطاء وعدم الأخذ . إن هذا إلا جنون . § ٣٠ — إن العلة فى ظهور المسرف أعلى علوا كثيرا من البخل — بصرف النظر عن

§ ٢٧ — وذلك هو دائما فى الأشياء الصغيرة جدا — فان الحرص متى وقع فى الأشياء الكبيرة سعى اسما آخر غير البخل .

§ ٢٨ — الأفراد — مقابلة بالحفاة الذين لا يمكن أن تستنزف ثرواتهم الواسعة والذين أشار أرسطو اليهم آنفا .

§ ٢٩ — أنها أقل مقنا من رذيلة البخل — هذه مشكلة صعب حلها ، ولكن الأدلة التى يدعم بها أرسطو رأيه أدلة متينة .

— لا شىء من الرذيلة ولا من الصغار ... إن هذا إلا جنون — هاك عذر السرف . ولكن من النادر أن يصلح المسرف نفسه ليصير سخيا . بل هو يمضى الى الطرف المضاد ويصير بخيلا .

الأسباب التي قدّمتها — هي أن الأول يحسن الى طائفة من الناس ، وأما الثاني فانه لا يحسن الى أحد ولا الى نفسه . § ٣١ — حقا أن أكثر المسرفين كما قدمت يقبلون أيضا حينما لا ينبغي أن يقبلوا ، وبهذا يظهرون بمظهر الضعف في السخاء فيصيرون شرهين يقبلون من كل يد ، لأنهم يريدون دائما أن ينفقوا ، فسرعان ما يقعون في استحالة الانفاق على ما يرغبون . إن يتابع ثروتهم الخاصة لا تلبث أن تنضب ، ويضطرون الى أن يستعينوا بثروة الأغيار . ولما أنهم لا يكادون يفكرون في كرامتهم ولا في شرفهم تراهم يأخذون بلا تدبر وبأية طريقة . إن كل ما يريدون هو الاعطاء . وكيف يستطيعونه ؟ ومن أين يستطيعون ؟ هذا هو أقل ما يلحقون اليه اهتمامهم . § ٣٢ -- من أجل ذلك ترى عطاياهم ليست على الحقيقة من باب السخاء وليست شريفة ، لأنها ليست صادرة عن الاحساس بالخير ، ولا معطاة كما ينبغي أن تعطى . فانهم أحيانا يغنون أناسا ينبغي أن يتركوا في الفقر ولا يعملون شيئا لأناس سلوكهم حقيق بالاحترام . يعطون بملء اليدين الممتلكين والذين يجلبون اليهم لذات ليست أعلى مقاما من لذات الملق . من أجل ذلك أيضا كان أكثر المسرفين عديمي الاعتدال . ولأنهم يبذرون أموالهم بهذه السهولة ينفقونها أيضا بسهولة على الافراطات ويستسلمون لفوضى اللذات ، لأنهم لا يعيشون للفضيلة ولا للواجب .

§ ٣٠ — يحسن الى طائفة من الناس — ان المسرف يفكر على العموم في ارضاء لذاته أكثر من أن يفكر في إسداء الخير للأغيار . وسيقول أرسطو ذلك فيما يلي .

§ ٣١ — إن كل ما يريدون هو الاعطاء — أى ارضاء شهواتهم الشخصية .

§ ٣٢ — كما ينبغي أن تعطى — أى بالمطابقة للعقل ، وعلى قدر استحقاق الذين يسألونهم البر .

— الممتلكين — هذا هو ما يقع عادة .

§ ٣٣ - على اننا نكرر أن المسرف مع ذلك يلقى بنفسه في هذه الافراطات ، لأنه حُلِّيَ ونفسه بلا هدى ولا معلم ، فلوائنه اهْتَمَّ بأمره لأمكن رده الى الوسط القويم والى الخير .

§ ٣٤ - أما البخيل فهو عن ذلك بعيد . يظهر أن الشيخوخة والضعف بجميع صوره هي التي توجد البخلاء . على أن البخل هو أدخل في طبع الانسان من السرف ، لأن أكثرنا يستحب حفظ ماله على إعطائه . § ٣٥ - هذه الرذيلة يمكن أن تأخذ غايتها من الشدة وتكتسى ظواهر أكثر ما يكون من التخالف . وإن العلة في وجود درجات شتى من البخل بهذا المقدار إنما هي أن البخل لما أنه ينحصر في عنصرين أصليين : عدم الاعطاء ، والافراط في القبول ، فليس هو في جميع الأشخاص تاقاً على السواء ، وأحياناً يتفرع فيظهر في البعض زيادة الافراط في الأخذ ، وفي البعض زيادة في عدم الاعطاء . § ٣٦ - فينشد كل الناس الذين يصمونهم بهذه الألقاب : الأشحاء واللؤماء والأضنءاء ، عيهم جميعاً هو عدم الاعطاء ، لكنهم مع ذلك لا يرغبون البتة في أخذ مال الغير ولا يريدونه . فبعضهم يحجم بهم الشرف والتبصر أمام اقتحام

§ ٣٣ - المسرف مع ذلك - بعد هذه القسوة على المسرف أخذ أرسطو يلين له ويعتبره على الأخص ضحية سوء التربية .

§ ٣٤ - أن الشيخوخة - تنبيه حق .

- أدخل في طبع الانسان - وعلى ذلك فالبخل أغلب عليه من السرف .

§ ٣٥ - غايتها من الشدة - الأمثلة الشنيعة التي يمكن ايرادها معلومة عند الناس .

- أحياناً تنفرع - إيضاح دقيق للفروق الدقيقة التي يقع عليها البخل .

§ ٣٦ - الأشحاء واللؤماء والأضنءاء - اضطرت الى ايراد هذه الصفات العامة لأحصل فكرة أرسطو

على أكل وجه .

العار ، لأن من الناس من يظهرون أو على الأقل يزعمون أنهم لا يببالغون في التقدير إلا لكيلا يقعوا البتة فيما يلجئهم الى الخسرة ، ومن هذه الطائفة الشحيح وسائر أمثاله الذين هم أهل لأن يقطعوا الشعرة أربعة أجزاء . كل أولئك أهل لهذا اللقب ، لأنهم يفرطون في العناية بأن لا يعطوا البتة أحدا شيئا ما . وآخرون لا يمتنعون من قبول أى شيء من الغير إلا لخوف في نفوسهم ، لأنه ليس من السهل في الواقع أن يقبل المرء من الأغيار دون أن يعطيهم شيئا مما عنده . فهم يؤثرون أن لا يعطوا شيئا وأن لا يأخذوا شيئا .

§ ٣٧ - وبخلاء آخرون على ضد ذلك يعرفون بافراط في القبول من كل يد وأخذ كل ما يستطيعون ، مثال ذلك جميع الذين يتهافون على المضاربات المفقوتة وأرباب محلات السوء وسائر الذين من هذا الصنف والمرابين وجميع الذين يقرضون أصغر المبالغ بأكبر الفوائد . كل أولئك يأخذون من حيث لا ينبغي الأخذ ، وأكثر مما ينبغي أن يؤخذ . § ٣٨ - ويظهر أن الشره في المكاسب المخجلة بأشد ما يكون إنما هو الرذيلة العامة لجميع هذه القلوب الساقطة ، فهم لا يبالون البتة بأنواع العار ما دام أنهم ينالون منه رجحا . ويزيد الطين بلة أن هذا الرجح هو دائما ضئيل جدا ،

- الشعرة أربعة أجزاء - في عبارة النص استعارة مماثلة استعصت عنها بهذه العبارة التي هي أوفق لتعابير لغتنا (الفرنسية) .

§ ٣٧ - وبخلاء آخرون على ضد ذلك - على هذا يقسم أرسطو البخلاء الى طائفتين أصليتين : أولئك الذين لا يريدون البتة أن يعطوا شيئا ، وهؤلاء الذين يريدون دائما أن يقبلوا . - يتهافون على المضاربات المفقوتة - هذا ليس ما يعنى به البخل .

§ ٣٨ - ضئيل جدا - هذا هو أحد الشرائط الأساسية للبخل وشبهه المثل الذي أورده أرسطو . وإن الشره الذي لا حد له والذي يدفع الى كبار الجرائم ليس من البخل على المعنى الخاص لهذه الكلمة .

لأن من الخطأ أن يدعى بخلاء أولئك الذين يربحون أرباحا طائلة من حيث لا ينبغي لهم أن ينالوها، ويملكون ما لا ينبغي لهم أن يأخذوه، فثلا الطغاة الذين يهبون المدائن ويجردون المعابد التي يتهكون حرمتها يجب أن يسموا قطاع الطريق بجاراً وأشقياء . § ٣٩ — يجب أن يعد في صف البخلاء المقامر واللص وقاطع الطريق، فانهم لا يسعون إلا للكاسب المخجلة، وإنهم لحبهم الجم للكسب يرتكبون ما يرتكبون . هؤلاء وهؤلاء يقتحمون سبل العار . هؤلاء يتجشمون أشد المخاطر هولا ليحوزوا السلب الذي يتفنون . وأولئك يثرون بطريقة خسية على حساب أصدقائهم الذين هم أولى بأن يهدوا لهم الهدايا . هذان الصنفان من الناس يكسبون خلسة من حيث لا ينبغي لهم أن يكسبوا . فإتلك إلا قلوب غلف، وكل هذه الطرائق التي يسلكونها لكسب المال ليست إلا صوراً من صور البخل .

§ ٤٠ — من أجل ذلك حق أن يقابل عدم السخاء أو البخل بالسخاء مقابلة تضاد . لأننا نكرر أن البخل رذيلة أكثر استحقاقاً للوم من السرف وأنها مدعاة لرذائل أكثر من السرف كما وصفنا .

§ ٤١ — إليك ما عندنا ان نقول على السخاء وعلى الرذائل التي تقابله .

§ ٣٩ — المقامر واللص وقاطع الطريق — قد يقتضى الترتيب ذكر المقامر ولكنه لا يقتضى الآخرين، لأنه ينبغي أن يسما اسماً آخر كما نبه له أرسطو فيما يتعلق بالطغاة . وعلى ذلك فإن بين هذه الفقرة والتي سبقتها شيئاً من التناقض فيما يظهر . ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن أرسطو قد قال عدم السخاء عوضاً عن البخل . ولكنى اكتفيت بهذه الكلمة الأخيرة في الاستعمال .

§ ٤٠ — رذيلة أكثر استحقاقاً للوم — ذلك ما حاول أرسطو اثباته آنفاً ف ٢٩

الباب الثاني

الأريحية - حدها والفرق بينها وبين السخاء - التفريط والافراط بالنسبة للأريحية - خواص الأريحي - مقاصده وطر يقته في فعل الأشياء - النفقات التي تختص بالأريحية - النفقات العمومية ، النفقات الخصوصية - الافراط في الأريحية - فظاظة التبرج ونبوّه عن الذوق - التفريط في الأريحية - الحقارة .

§ ١ - الكلام على الأريحية إنما هو نتيجة طبيعية لما سبق . هذه الفضيلة هي بالبدئية أيضا إحدى الفضائل المتعلقة بالتصرف في الأموال ، غير أنها لا تناول كالسخاء جميع الأفعال التي تتعلق بالأموال ، بل هي لا تنطبق إلا على الأعمال التي يحل فيها الانفاق . فهي في هذه الأحوال الاستثنائية تفوق السخاء في العظم لأنها كما يدل عليه اسمها إنفاق المال إنفاقا مناسبا في ظرف عظيم . § ٢ - على أن معنى العظم هو دائما معنى إضافي ، فليس سواء إنفاق الذي ينشئ السفن ويوسفها ، والذي ينفق لنصرة نظرية بسيطة . أما مناسبة الانفاق فانها تتعلق بالمنفق وموضوع الانفاق ووسائله . § ٣ - فالذي ينفق كما ينبغي لكرامته في الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريحي ولا ذلك الذي يمكنه أن يقول كما قال الشاعر :

— الباب الثاني — الأدب الكبير ك ١ ب ٢٤ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٦

§ ١ - نتيجة طبيعية لما سبق - الواقع أنه من الملائم الكلام على الأريحية بعد السخاء . ولكن في الأدب الى أويديم لم يتكلم على الأريحية الا بعد المروءة وكذلك في الأدب الكبير . — كما يدل عليه اسمها - الاشتقاق اللاتيني في هذا المعنى ك الاشتقاق اليوناني . § ٢ - الذي ينشئ السفن ويوسفها - يكاد لا يوجد في الأزمان القديمة بين المصروفات العمومية ما هو أهم من ذلك .

§ ٣ - في الأشياء الصغيرة - هذا القيد يُخرج معنى الأريحية كما يدل عليه اللفظ .

— الشاعر - هو "هوميرس" ر . الاوديسي النشيد ١٧ البيت ٤٢٠

طالما واسيت بالإحسان أبناء السبيل

فان الأريحي هو ذلك الذى يعرف أن ينفق كما ينبغى فى عظام الأشياء فهو بذلك سخي أيضا، ولكن ليس السخي أريحيا بالضرورة .

§ ٤ - من أجل هذه الحال يسمى عدم الأريحية صفارا وحقارة ويسمى الافراط بهرجة غليظة وأبهة لا ذوق فيها . ولقد توجه انتقادات من هذا النوع إلى جميع هذه النفقات ، لا لأنها مبالغ فيها فى الأشياء التى تلزم فى حقها المبالغة فى الانفاق، ولكن لأنها تتفق رثاء وظهورا فى بعض الظروف وبطريقة كان يلزم اجتنابها . على أننا سنعيد القول فى هذه التفاصيل بعد .

§ ٥ - يمكن القول بأن الأريحي هو رجل تدبر وحكمة ما دام أنه كفء لأن يرى ما يناسب كل مقام ولأن ينفق النفقات العظيمة على القدر اللازم .

§ ٦ - فكما قلنا فى البداية الخلة إنما تعينها الأعمال التى تصدر عنها والأشياء التى تنطبق عليها . فان نفقات الأريحي عظيمة وملائمة معا، والنتائج التى يقصدها يجب أن تكون كذلك عظيمة وملائمة، لأنه على هذا النحو لا تكون النفقة عظيمة فقط، بل يجب أن تتفق مع الغرض المقصود . فالعمل يجب أن يكون جديرا بالنفقة، والنفقة يجب أن تكون جديرة بالعمل بل ربما تفوقه .

§ ٤ - بعد - فيما يلى من هذا الباب ف ١٨

§ ٥ - رجل تدبر وحكمة - هذا كان يحسن انطباقه أيضا على السخي . ومن المحقق أن الأريحي أكثر تعرضا للخسارة، لانه اذا انحدر فى الحساب فرما يخسر ثروته كلها . فالخطر عليه عظيم متناسب مع ما ينفق .

§ ٦ - فى البداية - ر . ما سبق ك ١ ب ٨ ف ٨ وك ٢ ب ١ ف ٧

- بل ربما تفوقه - ومن أجل ذلك تستدعى الأريحية الإعجاب الذى تطلبه . وقد كان هذا الإعجاب فى الازمان القديمة هو المكافأة الوحيدة .

§ ٧ - إنما هو في سبيل الخير والجميل أن ينفق الأريحي هذه النفقات الكبيرة ، لأن قصد الخير هو الخلق العام لجميع الفضائل . أزيد على ذلك أن الأريحي ينفقها بلذة وسهولة شريفة ، لأن المبالغة في النظر إلى الأشياء عن قرب هو على العموم علامة الصغار ، والأريحي إنما يقصد أن يؤتي هذه النفقات على الحسنى وعلى أنسب ما يكون بقدر الامكان أكثر من أن يهتم بما تساويه من انثم وبما يمكن الحصول عليه من تنزيل القيمة . § ٨ - أكرر أنه يلزم ضرورة أيضا أن يكون الأريحي سخيا . لأن الرجل السخي حقا يعرف أن ينفق ما يلزم وحينما ينبغي ، ولكن العظم في هذه الظروف هو خاصة الأريحي . يمكن أن يقال إن عظم السخاء يقع بهذه القيود نفسها ، غير أن الأريحي يستطيع أن يأتي شيئا أشرف وأعظم بنفقة مساوية ، فان قيمة المادة التي تستعمل وقيمة العمل التي يحصل منها ليستا متماثلتين البتة . فقد يمكن أن تكون المادة من أنفس المواد وأغلاها كأن تكون من الذهب مثلا ، ولكن قيمة العمل إنما هي عظمه ، إنما هي جماله لأن رؤيتنا للخواص التي تميزه تولد في نفوسنا الإعجاب به . ولهذا الأسباب كانت الأريحية أهلا لأن يعجب بها ، وإن نبل العمل ينحصر في أريحية تامة .

§ ٧ - بلذة - كما يفعل السخي الذي هو أيضا يعطى عطاياه بلذة .

§ ٨ - العظم هو خاصة الأريحي - هذا المعنى يكثر تكريره وانه لمن الواضح بمكان يكون معه من غير المفيد اللاحق في بيانه .

- بنفقة مساوية - ربما كان في هذا تناقض لما قيل آنفا .

- إنما هي جماله - الأريحي قد يكسب الأشياء عظما . ولكن ليكسبها جمالا يجب أن يكون رجل

ذوق . ومن المحتمل أن أرسطو في هذا المقام يذكر " بيريكليس " .

§ ٩ - من النفقات الكبيرة ما نعتبرها على الأخص مشرفات . تلك هي مثلاً القرايين العلنية التي تقرب للآلهة ، وعمارات العبادة والضحايا ، ومثلها في اعتبارنا جميع النفقات التي تنفق في سبيل عبادة الله ، والتي ينفقها الأفراد مدفوعين بعامل الطمع الشريف في خدمة الجمهور معتقدين أنه يجب عليهم الوقت بعد الوقت أن يستخدموا ثروتهم لتزيين مسارح الألعاب أو لتجهيز العمارات البحرية للأمة أو في نفقات الأعياد القومية . § ١٠ - ولكنه يجب دائماً كما أسلفت أننا أن يلحظ في هذه المواطن من هو ذلك الذي ينفق هذه النفقات الكبيرة وما هي ثروته حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات . يلزم أن توجد المناسبة التامة بين جميع هذه الوجوه . وإن هذه المناسبة يجب أن لا تتناول فقط الموازنة بين النفقة وبين العمل بل أيضاً تتناول حال المنفق . § ١١ - على هذا لا يمكن الفقير البتة أن يكون أريحياً ، لأنه ليس عنده الوسائل التي تسمح له بهذه النفقات الواسعة على ما ينبغي . ولو حاولها لكان معتوها ، إذ الأمر بالنسبة له ضدّ اللياقة الحقيقية وضدّ الواجب ، في حين أنه يجب احترام هذا وذلك لفعله على حسب ما تقتضيه الفضيلة . § ١٢ - هذه النفقات الجلييلة لا تليق إذن إلا بأولئك الذين يتمتعون منذ زمان بثروة عظيمة كسبوها بأنفسهم أو ورثوها عن آبائهم أو كانت ملك روكية هم بعض أفرادها . إنها تليق بأولى الحساب

§ ١٠ - كما أسلفت أننا - في أول هذا الباب .

- حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات - هذه الملاحظة مفهومة جداً فانه قد يخشى على شرف الدولة إذا كانت هذه النفقات العمومية يسلم أمرها الى أيدي غير ماهرة وأشخاص غير أغنياء . وهذا الاهتمام يصادف محله أكثر إذا كان الأمر بصدد بناء السفن وتجهيزها فان الأمر اذن متعلق بسلام الجمهورية .

§ ١١ - وضدّ الواجب - بالنسبة له وبالنسبة للملكة فانه يخرب ثروته ولا يستطيع أن يؤدي

للجمهور ما وعد من المنافع .

الرفيع وبالرجال الذين كسأهم المجد أنوابه . وبالجملة كل أولئك الذين لهم تلك المراكز التي تجمع بين العظمة والكرامة .

§ ١٣ - تلك هي حينئذ الآية الأصلية للأريحي . وأكرر أن الأريحية إنما تنحصر على وجه العموم في النفقات من هذا القبيل ، فهي أعظم النفقات وأولها بانالة الشرف . بهذه النفقات يمكن أن تلحق النفقات الخصوصية التي تكاد لا تقع إلا مرة واحدة في الحياة . مثال ذلك الأعراس والظروف الماثلة لها ، أو تلك النفقات التي تهتم بها مدينة بأسرها أو الأعيان الذين يحكمونها . مثال ذلك استقبال الأقيال الأجانب أو توديعهم والهدايا التي تهدى أو تقبل في مثل هذه الظروف الكبرى ، لأن الأريحي لا ينفق هذه النفقات الماثلة في شأن شخصه ، بل هو لا ينفقها البتة إلا في شؤون الجمهور ، وإن الهدايا من هذا الصنف لها شبه بالقرابين المقدسة التي يقرّبونها للآلهة .

§ ١٤ - الأريحي يعرف أيضا أن يبنى له مسكنا يليق بثروته ، لأن هذا أيضا هو زخرف في موضعه ، فاذا لاق الاثكار في الاتفاق فانما يليق على الخصوص في الأشياء التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء ما دام أنها أبجل الأشياء .

§ ١٢ - الذين كسأهم المجد أنوابه - هذا ينطبق في الحق على " بيريكليس " .

§ ١٣ - النفقات الخصوصية - من الصعب أن يظهر المرء شيئا من الأريحية في شؤون حياته الخصوصية .

- استقبال الاقيال الأجانب أو توديعهم - فان الأريحي يمكن أن يضيفهم على حسابه الخاص لا على حساب الحكومة ما دام أرسطو لا يتكلم هنا الا على النفقات الخصوصية .

- إلا في شؤون الجمهور - فان الوطني في هذه الحالة يستطيع أن يؤدي خدمة للأمة دون أن تكون له أية صبغة رسمية .

§ ١٤ - مسكنا يليق بثروته - هذا شبه فرض أوجبه السعة في كل زمان .

التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء مادام أنها أجل الأشياء . § ١٥ - ينبغي أن يلحظ مع ذلك في كل نفقة منها اللياقة ، لأن الأشياء أعينها لا تليق بالآلهة وبالناس على سواء في معبد أو على قبر . فكل نفقة مما ينفقون يمكن أن تكون عظيمة في نوعها ، وأسمائها هي التي تكون عظيمة في العظيم ومثلها هنا إنما هو العظيم في صف النفقات التي نحن نتكلم عليها .

§ ١٦ - لكن العظيم في موضوعه يختلف عن العظيم في النفقة ذاتها . حينئذ في شأن هدية الطفل أجل طيارة وأجل دف يمكن أن يكون فيها كل الأريحية الممكنة وربما يكون ثمنها لا شيء ولا يستدعي أى سخاء . § ١٧ - من أجل ذلك ترى أن خاصة الأريحي إنما هي دائما أن يعمل الأشياء بعظم في النوع الذي يعملها فيه . وتلك مزية لا يمكن أن تطل بحيث تكون دائما متناسبة مع قيمة النفقة نفسها . § ١٨ - هذا هو إذن الأريحي . ولكن الرجل عديم الذوق الذي يعاب هنا بالافراط هو المتبرج الذي ينفق بلا حدود وضد كل لياقة كما قلت آنفا ، يبذر النقد تبذيرا في النفقات الحقيرة ويسعى في أن يظهر ظهورا لامعا بلا أقل ذوق ، فاذا استقبل أناسا جاءوا ليدفعوا ما عليهم من الأقساط ، عاملهم كما يعامل من جاءوا لحضور عرس ، أو أنه في تمثيل رواية هزلية يقيمه يأمر فتنشر بسط الأرجوان تحت

-
- لها حظ من البقاء - السبب جدى ومقول للغاية ومن هنا يجيى جمال مساكن الأرستقراطيين .
 - § ١٥ - يلحظ ... اللياقة - وصية حقة ورقيقة الحاشية كان لها تطبيقات كثيرة في الزمن القديم .
 - النفقات التي نحن نتكلم عليها - هي النفقات العمومية والرسمة لحاجات المملكة والديانة .
 - § ١٦ - كل الأريحية الممكنة - قد يكون التعبير أشد مما ينبغي في صدد هدية صبي .
 - § ١٧ - الأشياء بعظم - فإن المرء يمكنه أن يعمل بعظم من غير أن تكون النفقة عظيمة .
 - § ١٨ - كما قلت آنفا - ر . ما سبق ف ٤

أقدام الممثلين حين دخولهم الى المسرح كما يفعل المجاريون، على أنه مع ذلك لا يركب متن هذا الجنون حبا في الجميل بقدر ما يأتيه لعرض ثروته على العيون وليعجب الناس به على ما يخال . وبالجملّة انه ينفق القليل جدّا حيثما يلزم أن ينفق الكثير وينفق الكثير حيثما لا يلزم أن ينفق إلا القليل .

§ ١٩ — أما الرجل الحقير فانه خاطئ بالتفريط من جميع الوجوه، وبعد أن ينفق النفقات الهائلة تراه بشيء من الصغار يعطل الأشياء من كل عظمتها ومن كل جمالها. ففي كل ما يفعل يؤخر النفقة بلا انقطاع ويبحث عن أن ينفق أقل قدر يمكنه، ويشكو من كل ما ينفق ويظن دائما أنه فعل أكثر مما يلزم . § ٢٠ — وفي الحق أن ميولا أخلاقية كهذه إنما هي رذائل . ومع ذلك فانها غير كافية لأن تجرّد إنسانا من الشرف، لأنها لا تضر بالغير البتة، ولأنها ليست معرّة مطلقا .

— كما يفعل المجاريون — فان زينة المجاريين كان يضرب بها المثل في الزمن القديم .

§ ١٩ — الرجل الحقير — هذا العيب يجب أن يكون كثير الوقوع في الأزمنة القديمة لأن الأريحية كانت ضرابا من الواجب العام لا يستطيع الغنى أن يفلت منه .

§ ٢٠ — ميولا أخلاقية كهذه — التي تدعو الى الهرجة أو الى الحفارة .

— غير كافية لأن تجرّد إنسانا من الشرف — ولكنها تكفى لتصيره مسخرة .

الباب الثالث

في المروءة - حدها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل - المرىء لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المرىء في كل حال من حالات اليسار والإعصار - مزايما المركز الكبير تسمى المروءة - رفعة المرىء وعزته - شجاعته - نزاهته - استقلاله - أناته وتناقله - صراحته - وقاره - مخائل المرىء - الرجل بلا عظم في النفس - الأحق الفخور .

§ ١ - المروءة أو عظم النفس كما يكفى اسمها في تعريفها لا تنطبق إلا على الأشياء العظيمة . لكن لنعلم بدياً على أى الأشياء تنطبق . على أنه يمكننا على سواء أن ندرس إما الفضيلة ذاتها وإما الشخص القائمة هى به .

§ ٢ - المرىء يظهر أنه الانسان الذى يحس أنه أهل لعظائم الأشياء والذى هو فى الواقع كذلك . لأن الذى يقدر نفسه ذلك التقدير الرفيع من غير استحقاق هو مخبول . وليس البتة قلب فاضل مخبولاً أو عديم التمييز . فالمرىء هو حينئذ من أسلفنا . لكن الذى ليس له إلا قليل من القيمة الشخصية وهو يعرف ذلك لنفسه بكونه لا يطلب إلا الأشياء التى على قدره يمكن تماماً أن يكون رجلاً عاقلاً ومتواضعاً وليس البتة قلباً مريئاً . المروءة تقتضى العظيم دائماً، فهى كالجمال فى أنه لا يوجد إلا فى جسم عظيم ، لأن الناس صغار الأجسام يمكن أن يكونوا على ملاحظة وحسن دون أن يكونوا من الجمال فى شىء .

- الباب الثالث - الادب الكبير ك ١ ب ٢٣ ، الأدب الى أو يديم ك ٣ ب ٥

§ ١ - أو عظم النفس - زدت هذه العبارة ليكون البيان أتم . ولقد ترجم « كوزارت » هذه اللوحة فى رسالته .

§ ٢ - مخبول - وربما كان أحسن من ذلك أن يقال « أحمق » .

- فى جسم عظيم - وقد سارع أرسطو أن يزيل بالمثل ما يحصل للعقل من الدهش . انه لا يعنى مع ذلك أن الجمال لا يقوم إلا بالامتدادات . فلي هذا الحساب تكون أهرام مصر أجمل جميع الآثار .

§ ٣ — إن هذا الذى له فى حق ذاته رأى الأعلى وهو لا يستحقه هو رجل نفور، ولو أن الفخر لا يلزم دائما تقدير الانسان لذاته بأكثر مما تساوى .

§ ٤ — ان الذى يخس قدر ذاته هو نفس صغيرة سواء أكان قدره فى الواقع عظيما أم متوسطا، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائما فى المركز الأدنى من قيمته الحقيقية، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس هو شأن ذلك الذى يغط نفسه حقها حينما تكون فى الحقيقة مليئة بالكفاءة والاستحقاق وهل يفعل الانسان غير هذا اذا كانت فى الواقع غير كفء لعظائم الأمور؟ § ٥ — المرىء هو فى الطرف الأعلى بعظمته ذاتها، ولكنه فى الوسط القويم لأنه حيث ينبغى أن يكون . إنه يقدر نفسه حق قدرها فى حين أن أغياره على ضد ذلك خاطئون إما بالافراط وإما بالتفريط .

§ ٦ — حينئذ اذا أحس الانسان لنفسه قدرا عظيما وكان كذلك فى الحقيقة ، وعلى الأخص اذا أحس لنفسه أعظم قدر لا يجوز له إلا أن تكون قبلته شيئا واحدا وهو هذا : أنه لما كان الجزء العادل للاستحقاق واجبا أن يكون من الخيرات الخارجية، كان أعظم هذه الخيرات يجب أن يكون فى نظرنا هو الذى نسنده الى الآلهة أنفسهم أى الخير الذى يطامع فيه الناس أولو الكرامات العليا أكثر من كل ما عده

§ ٣ — ولو أن الفخر لا يلزم — فقد لا يكون ذلك الا نتيجة الجهل .

§ ٤ — يغط نفسه حقها — قد يكون ذلك أيضا جهلا للذات أو تواضعا أكثر من أن يكون صفارا .

§ ٥ — فى الطرف الاعلى ... الوسط القويم — ليس بين هاتين العبارتين شئ من التناقض . وإن

نظرة أرسطو فى المروة تطبق فى الواقع بغاية الإحكام .

والذى هو جزء الأعمال الباهرة . هذا الخير انما هو الشرف . فالشرف بلا جدال هو أعظم جميع الخيرات الخارجية للانسان . على ذلك فالمرء انما يهتم فى سلوكه بما يمكن أن يوصل الى الشرف أو يسبب العار دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك البتة عن الحدود القيمة . § ٧ — وفى الحق ليس لغير سبب أن القلوب المريئة يظهر أنها تعتد على الخصوص بالشرف ما دام العطاء يطعمون على الأخص فى الشرف الذى يرونه لأنفسهم الجزء الأوفى .

§ ٨ — صغر النفس عيبه التفريط وهو يتخلى صاحبه أدنى مما هو ومن ذلك الاحساس الشريف الذى يشعر به المرء . § ٩ — أما الرجل الفخور فعيبه الإفراط بأن يغلو رأيه فى أهليته . ولكنه من هذه الجهة لا يطول المرء البتة .

§ ١٠ — ما دام المرء أهلا لعظام التشاريف لزم أيضا أن يكون أكمل الرجال . متى اجتمع للمرء أعظم فضل كان له الحق فى أجل نصيب . فان لأحسن

§ ٦ — هذا الخير انما هو الشرف — من الخيرات الخارجية أعلى مكافأة هى هذه . على ان المرء مع ذلك لديه كل المكافآت التى يجزيه بها الضمير والتى هى آكد من الأخرى .

— دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك عن الحدود القيمة — هذا القيد ضرورى ، وإلا خسر المرء خلقه اذا هو انقلب اهتمامه الى هم مزيج بمروءته .

§ ٧ — العطاء يطعمون على الأخص فى الشرف — هذا حق ولكن العطاء ليسوا دائما أهل مروءة وان كان مركزهم يسهل لهم ذلك .

§ ٩ — بأن يغلو رأيه — الذى هو غير أهل له .

§ ١٠ — أكمل الرجال — ليس البتة فى الواقع ملكة أخلاقية أرفع قدرا من المروءة . فانها تستوجب الإعجاب والمحبة حيثما وجدت . إنه لا مروءة حقيقية بلا فضيلة . وإلا كانت رياء محضا .

الناس أحسن نصيب . على هذا يلزم ضرورة أن يكون الرجل المرىء حقا مليئا بالفضيلة ، وكل ما كان عظيما من الفضائل من أى نوع يشبه أن يكون من حظه .

§ ١١ - لا يلائم المرىء البتة أن يضطرب ولا أن يفتر كما أنه لا يتدنى البتة إلى فعل الشر . وكيف يرتكب أفعالا مخجلة ذلك الذى لا شئ عظيم فى عينه ؟ ولو أنعم النظر فى المروءة لما كان فيها إلا سخريّة بينة اذا لم تكن مقترنة بالفضيلة . كذلك لا يكون المرء أهلا للشرف اذا كان رذيلا . لأن الشرف هو جزاء الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة .

§ ١٢ - على هذا فالمرءة تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى . فهى تميمين ولا يمكن أن توجد بدونهن . وإن الذى يجعل صعبا على الانسان أن يكون مريئا بكل معنى الاخلاص هو أنه لا يمكنه أن يكونه بدون فضيلة تامة .

§ ١٣ - غير أنى أكرر أنه مهما يكن من أن المرىء لا يهتم على الخصوص إلا بما يمكن أن يجلب الشرف أو العار فانه لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال بنعم الشرف الكبرى وبالتى يخوّلها الاخيار . إنه ينظر اليها كأنها ملك له أو يراها أحيانا دونه ، لأنه ليس البتة من صنوف الكرامات ما يكتفى أن يكون جزاء للفضيلة الكاملة . ومع ذلك فهو يقبلها مادام أن الأخيار على كل حال لا يستطيعون أن يمنحوه شيئا أعظم منها . غير أن المرىء يحتقر الى الغاية ذلك التكريم الذى يأتية من العامى والذى يتعلق بصغار الأشياء . لأن ذلك ليس به جديرا . وانه كذلك ليزدرى الشتائم مادام أنها لا يمكن البتة أن تصدق عليه .

§ ١٢ - زينة جميع الفضائل الأخرى - صورة مليئة برقة الحاشية وبالحق .

§ ١٣ - لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال - لأنه دائما أعلى من جميع الكرامات التى تقدم له . ومهما عظمت فان فضيلته أعظم منها .

§ ١٤ - ولكن رجل المروءة كما قلت اذا كان يلحظ على الأخص الشرف، فهو مع ذلك معتدل في كل ما يتعلق بالثروة وبالجاه، وعلى جملة من القول في كل ما يتعلق بالسراء والضراء على أية صورة وقعت . إنه لا يفرط في الفرح بالفلاح ولا يلحقه الافراط في الهبوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجامحة الى الشرف الذى هو مع ذلك في عينيه أهم الأشياء ما دام الجاه بجميع وسائله التى لا نهاية لها والثروة لا يشبه أن يكونا مرغوبا فيهما إلا بالنسبة الى الشرف الذى يجلبانه، وما دام الذين أوتوا هذه المزايا إنما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير أن النفس العظيمة التى بالنسبة لها صنوف الشرف شئ قليل هى بالضرورة أقل اهتماما بما دون الشرف . لذلك تجد كيف أن أهل المروءة يبين عليهم غالبا الأنفة والتغطرس .

§ ١٥ - ومع ذلك يمكن أن يقال إن مزايا مركز عظيم وخفض من العيش تساعد أيضا على إتمام المروءة . فحسب شريف وقدرة وثراء تلك هى مزايا محفوفات بالشرف والاحترام ، لأنهن نادرات وساميات فى الحياة . وكل شئ مركزه فى الخير سام فهو على الخصوص حقيق بالشرف . من أجل ذلك كانت المزايا من هذا النوع تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة لأنهم قد سبق بهم أن شرفهم الذين

§ ١٤ - كما قلت - فى هذا الباب ٦

§ ١٥ - تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة - هذه الملاحظة محصورة فى حدودها غاية فى الإحكام . وهذا هو السبب الذى يحمل الارسطقراطيات الحقيقية على توجيه التربية وجميع عادات الحياة الى عظامم الاخلاق .

- لانه قد سبق بهم أن شرفهم - فاذا كانت قلوبهم فى خير منزلة تمسكوا بأن يبرروا الاعتبار الذى حبوا إياه حتى من قبل أن يستحقوه .

يحيطون بهم . § ١٦ - في الحق الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام . ولا شك في أنه متى جمع المرء بين الثروة والفضيلة فاحترامه أكد . ولكن أولئك الذين يملكون هذه النعم الخارجية دون أن تكون لهم الفضيلة لا يمكنهم هم أنفسهم أن يقدروا لهم قيمة سامية جدًا ويخطئ من يظنهم أهل مروءة . لأنه لا يوجد البتة شرف ولا مروءة بدون فضيلة كاملة . § ١٧ - أما الأشرار فانهم متى حصلوا على النعم من هذا القبيل أصبحوا متكبرين وحقاء . لأنه ليس من السهل بدون الفضيلة ضبط النعمة بقيد الاعتدال اللائق . فان الشرير لكونه غير كفء لتحملها برزائه ولكونه يظن أنه أعلى قدرا من الناس فهو يحتقرهم ويسمح لنفسه بجميع الأهواء التي تلهمه المصادفة إياها . قد يتخذ الناس لأنفسهم صورة ممسوخة من المروءة دون أن يكون لهم أدنى شبه بالمرء . إنهم يقلدونه فيما يستطيعون، ولأنهم لا يسلكون سبل الفضيلة لا يباغون من المروءة إلا ازدراء سلوك الغير بلا تعقل ولا حق . § ١٨ - ولكن الاستهانة التي تظهر على المرء لها دائما مبرر، لأنه يحكم بحقيقة الأشياء في حين أن العاى لا يحكم البتة إلا بالمصادفة .

§ ١٩ - المرء لا يجب أن يتجشم الأخطار الصغيرة . وهو كذلك لا يسعى

§ ١٦ - الرجل الخير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام - فانظار كيف أن المرء يجب أن يكون قبل كل شئ رجل فضيلة .

§ ١٧ - الأشرار - ان امتحان الجدة هو في الواقع من أكد ما يقع للنفس الانسانية احتماله . وقليل من القلوب هو الذى يحسن احتماله . غير أن من يحملون هذا يستطيعون بلا خوف أن يحملوا غيره من بوائق الدهر .

§ ١٨ - لأنه يحكم بحقيقة الأشياء - ومنها قليل جدًا هو الذى يستحق تقدير نفس كبيرة وعنايتها .

§ ١٩ - الأخطار الصغيرة - التي تصغر عن أن تلامش شجاعته .

الى الأخطار العادية، لأن نفسه لا تقدر ذلك إلا بأنه شئ قليل، ولكنه يقتحم الأخطار الحقّة العظيمة ويضحى بحياته من غير تأنر لأن الحياة لا تظهر له بأنها تستحق أن يحرص عليها بكل ثمن . § ٢٠ - ومع أنه جدير بان يفعل الخير للأغيار فانه يمتزنجلا مما يسدون اليه من الخير، لأن في الحالة الأولى علوا وفي الأخرى انحطاطا . ويتلو هذا أنه يرد أكثر مما قبل، وبهذه المثابة يصير الذى كان قدّم اليه خدمة مدينا له ببعض شئ . § ٢١ - على هذا فأهل المروءة يذكرون الناس الذين قدموا اليهم العرف دون الذين قبلوه منهم، لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة من فاعل المعروف والمرى يسعى في كل شئ للعلو . ترضيه ذكرى هؤلاء ويألم لآذكار الآخرين . من أجل ذلك رأت "طيطيس" بنفسها عن أن تذكر "المشتري" تفصيلا بالخدم التي أدتها إليه . كذلك "اللقدمونيون" لما استجدوا الآتيين لم يذكروا لهم إلا الخدم التي كانوا يتقبلونها منهم عدّة مرات .

§ ٢٠ - يمتزنجلا مما يسدون اليه من الخير - قد يكون هذا التعبير شديدا . والحق هو أن المرى لا يجب أن يسدى اليه المعروف بل يؤثر أن يسديه هو .

§ ٢١ - لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة - هذا تكرير لما سبق .

- "طيطيس" - ر . الايلاذة . النشيد ١ البيت ٥٠٣ وما يليه . وقد زدت كلمة "تفصيلا" لأن المسطور في "هوميروس" أن "طيطيس" قد ذكّرت المشتري بما أدت اليه من الخدم السابقة ولكنها لم تذكر واحدة منها على وجه التخصيص . وذلك هو الذى فعله "اللقدمونيون" في الظرف الذى يشير اليه أرسطو، فانهم قالوا إنهم ما كانوا يذكرون الخدمات التي أدوها الى الآتيين فيما مضى ولكنهم كانوا يذكرون الذكرى كلها ما أصابوا من معرفتهم . تلك هى عبارة "اسطراط" وهو يستند الى شهادة "كليسين" في مؤلفه التاريخ الاغريق . وليست كذلك عبارة "اكسينوفون" في مؤلفه التاريخ الاغريق ك ٦ ب ٥ ف ٣٣ ص ٤٦١ من طبعة فرمين ديدو .

§ ٢٢ - وفي خلق المرى أيضا أنه لا يلجأ الى أحد، أو على الأقل لا يلجأ اليه إلا بشق النفس، وأنه على ضد ذلك يتفضل بكل قلبه، وأنه يظهر العظمة والعزة تلقاء أولئك الذين هم في مراكز الشرف أو في مجبوحة السعة، وهو مملوء بالرعاية والتلطف نحو أواسط الناس، ذلك بأنه من العسر ومن الشرف معا أن يطول الأولين في حين أنه من أهون ما يكون تقدمه على الآخرين. والتعالى بل التكبر على العظام قد يلبس الرجل الشريف المولد، أما على صغار الناس فإنه ضرب من سوء الذوق ويشبه أن يكون منه سوء استعمال للقوة في حق الضعفاء. § ٢٣ - المرى لا يشقى المحال التي يتشرف العامى بالذهاب اليها ولا المجالس التي لغيره فيها الصف الأول. إنه يحب الدعة والتناقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر يعالج. إنه لا يعمل إلا قليلا من الأشياء لكنها دائما عظائم تستحق الصيت. § ٢٤ - كذلك أيضا لازم من لوازم خلق المرى أنه مبين العداوات والصدقات. فإنه ليس إلا الذى يخاف هو الذى يخفى. أما هو فإنه لاهتمامه بالحق أكثر من اهتمامه برأى الغير يقول ويفعل بصراحة في وجه كل الدنيا، كأنما ذلك هو خاصة النفس العزيزة التي لا تتألى بأحد. لذلك هو مخلص كمال الاخلاص، وصراحته تظهر

§ ٢٢ - أنه لا يلجأ الى أحد - تكريرا قيل آنفا.

- ضرب من سوء الذوق - يمكن أن يضاف إليه « ومن الندالة » وهذا هو ما تقتضيه المقابلة

التي أجراها أرسطو.

§ ٢٣ - التي يتشرف العامى بالذهاب اليها - ولارى. الحق في ذلك، ولكن هجر المجالس التي يكون

لغيره فيها الصف الأول هو بالكبرياء أولى منه بالمرودة. وهذا في الواقع ضعف من جانب المرى. اذا كان

أرسطو مع ذلك لم يتخددع في هذا الوصف.

بما يديه غالبا من الاستهانات . ولأنه شغف بالحق فهو يقوله دائما إلا أن يكون في مقام التهم وهو سبيل يسلكه غالبا مع العالمى .

§ ٢٥ - إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقا . وما معاشره غير الصديق إلا ضرب من الرق . من أجل ذلك ترى جميع المتملقين سافلى الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متلقين . § ٢٦ - المرىء هو أيضا قليل الميل إلى أن يعجب بالأشياء ، لأنه لا شيء عظيم في عينه . وإنه فوق ذلك لا يحمل الحق على ما قدم له من سيئة ، لأن أذكار الماضى ليس من شيم نفس عظيمة خصوصا أذكار السيئة ، وخلق به أن ينساها . § ٢٧ - كذلك هو لا يحب الحديث مع الناس لأنه ليس لديه ما يقوله عن نفسه ولا عن غيره . وقلمها يهتم بأن يمدح غيره أو أن يعيب عليه . ولما أنه لا يسرف في المدح كذلك لا يطيب له أن ينتقص حتى أعداءه إلا أن يكون ذلك في معرض شتمهم أحيانا . § ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى أو يتنزل إلى أن

§ ٢٤ - بما يديه غالبا - قد يكون في ذلك بعض الغلو ، لأن غلبة اللوم حتى مع الحق ضرب من الصغار لا ينزل المرىء إلى تعايطه .

- في مقام التهم - وهو ما لا يخفى الحق البتة ولا يصيره إلا أشد أثرا .

§ ٢٥ - ضرب من الرق - ملاحظة عميقة ، فان الأجنى الذى تعيش وایاه إما أرفع منك وما أوضع وفى الحالين ألم للحرية . وإن أرسطو يظهر أنه لا يشير هنا إلا إلى علاقة المرء مع من هو أرفع منه درجة .

§ ٢٦ - قليل الميل إلى أن يعجب بالأشياء - لأن الأشياء التى تستحق الإعجاب بها قليلة . وانه بعظم نفسه من الغلو بحيث يكاد يكون كل شيء . دونه .

§ ٢٧ - شتمهم أحيانا - إن أعداء المرىء لا يمكن أن يكونوا إلا أناسا جديرين بالاحتقار . ولبقى المرىء عادلا يقول كل ما يعتقده فيهم متى سحت الفرصة .

§ ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى - فان الشكوى أيا كانت هى دائما دليل على الضعف . ومن ذلك ترى الرواقين يمنونها الحكيم الذى هو من جهات عدة ليس إلا مرىء أرسطو طاليس .

يرجو في أشياء له بها حاجة أو في أشياء صغيرة . فان الاشتغال بهذه الصغائر من شمية الرجل الذى يعلق عليها منفعة كبرى . بل هو عن ذلك بعيد . إنه رجل إلى الأشياء الجميلة لا ثمة منها أكثر سعيًا منه إلى الأشياء النافعة المفيدة ، لأن هذه السجية شد ما تلائم القلب المستقل الذى يكتفى بذاته . § ٢٩ - في مخائل المرى أناة بعض الشيء ، فصوته وقور ، وقوله رصين ، فان المرى لا يعجل البتة إذا كان لا يعلق أهمية إلا بعدد قليل من الأشياء . وإن النفس التى لا تجد في هذه الدنيا شيئًا من العظم لا تظهر عليها حدة لشيء أيا كان . لأن حدة اللسان والعجلة في الأفعال تدل بوجه العموم على إحساسات من طبقة معينة قلب المرى لا يشعر بها .

ذلك هو المرى .

§ ٣٠ - أما الذى عيه من جهة التفريط فتلك نفس مجردة عن العظم ، نفس صغيرة . والذى عيه من جهة الإفراط هو الفخور . ولا يمكن أن يقال عنهما بالضبط إنهما رذيلان لأنهما لا يأتیان شرا بل كلاهما يخدع نفسه . على هذا فالرجل ذو النفس عديمة العظم في حين أنه يستحق بعض الاحترام يحرم نفسه من أشياء يكون

§ ٢٩ - مخائل المرى . - لقد أحسن أرسطو إذ دفع التحليل إلى هذا الحد ، فان سمي الرجل الخارجية تشف كثيرا عن ملكات نفسه متى استطيع إحسان ملاحظتها .

- ذلك هو المرى . - هذه اللوحة من المرى . يمكن اعتبارها من أجل القطع التى كتبها أرسطو . والواقع أنه لا شيء أحسن ولا أشرف منها .

§ ٣٠ - بل كلاهما يخدع نفسه - هذا رجوع إلى نظرية أفلاطون التى فيها يقرر أن الشر غير إرادى .

- ذو النفس عديمة العظم - والذى لا يعرف أن يحكم لنفسه حكما عادلا بما تستحق .

أهلا لها . فعبه يشبه أن يمحصر في أنه لا يعتقد نفسه أهلا للزايا التي يستحقها وينكر نفسه وإلا كان قد رغب في الأشياء الواجب أن تسند إليه ما دام أنه بها جدير وما دامت تلك الأشياء نعا حقيقة . وعلى جملة من القول فان الناس أولى هذا الخلق ليسوا بهذه المثابة مجردين من الاحساسات . بل هم على الأخص أناس أخلاء . وإن رأيهم الكاذب في أنفسهم يشبه أن يصيرهم أيضا أقل غناء مما هم . فان الانسان يرغب دائما فيما يظنه جديرا به لكن هؤلاء يمحجون عن المحمودات الكريمة والأعمال الجميلة لأنهم لا يظنون أنفسهم أهلا لمعالجتها وهذا يستتبع أنهم يعتقدون أنفسهم غير أهل للخيرات الخارجية التي هي جزاؤها . § ٣١ — وأما الفخورون فانهم يظهرون مقدار حقهم وجهلهم بأنفسهم ، فإنهم يدعون أرفع الأشياء كما لو كانوا لها أكفاء . ولا يلبث عدم كفاءتهم أن ينكشف عنه القناع . انهم يمحجون أنفسهم في اختيار ملابسهم وأزيائهم وفي سائر هذه المزاي الطائشة . يريدون أن يعرضوا ما هم فيه من رغد على أعين الناس لعلهم يشهدون . ويتحدثون به كما لو كانوا سينالون من ورائه شرفا كبيرا .

§ ٣٢ — وعلى جملة من القول فان صغر النفس أكثر تقابلا بالتضاد للروء منه للمحق الفخور . انه أكثر شيوعا وأكثر عيا معا . والملخص أن المروء لا تبحث إلا عن الشرف في عظم كما قلناه فيما سبق .

§ ٣١ — ملابسهم وأزيائهم — كل الأشياء التي يحترقها المرى . من غير أن يذهب به هذا مع ذلك إلى رثاء البرة المعية .

§ ٣٢ — وأكثر عيا معا — ان صغر النفس كما وصفه أرسطو آفا يظهر أنه لا يستحق كل هذا النقد القاسى ، إنه يظهر عليه أنه يمحط بالتواضع .

— كما قلناه فيما سبق — في كل هذا الباب وفي ف ٦

الباب الرابع

الوسط القويم بين طمع في المجد غالٍ وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص - إنه بالنسبة للمرء كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المهم للفظ "طامع" الذى يطلق أحيانا على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح - الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل .

§ ١ - يظهر أنه يجب كما قيل فيما سبق أن يوجد من الفضيلة ما يقرب كثيرا في الشرف من المروءة ويكون بالنسبة لها ما يكون السخاء بالنسبة للأريحية . فانهما كليهما أغنى السخاء وهذه الفضيلة التي لا اسم لها بعيدتان عما هو عظيم . ولكنهما تؤكداً الاستعداد الاخلاقي الذى يليق أن يكون بالنسبة للأشياء المتوسطة والصغيرة . § ٢ - على ذلك كما أنه في اعطاء الأموال وقبولها يوجد وسط قويم بين رذيلتين إحداها بالافراط والأخرى بالتفريط ، كذلك يمكن أن يميز في الرغبة في الشرف والمجد جهتان إحداها بالأكثر والأخرى بالاقل ووسط لا يُسعى فيه إلى الشرف إلا في الظروف وبالطريقة اللازمة للسعى إليه . § ٣ - فاذا ذم الطامع فذلك لأنه يسعى إلى ضروب الشرف بحدّة لا تليق ويطلبه في الأشياء التي لا يلزم أن يطلب فيها . كذلك يذم ذلك الذى قل اهتمامه باحترام الجمهور إياه فلا يسعى للحصول عليه حتى من جميل الفعال . § ٤ - وقد يقع أحيانا عكس

الباب الرابع - § ١ - كما قيل فيما سبق - راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٨

- وهذه الفضيلة التي لا اسم لها - سبق بأرسطو أن نبه الى أنه يوجد من الفروق الأخلاقية ما ليس لها في اللغة أسماء .

§ ٢ - وسط قويم - السخاء بين التبذير والبخل .

§ ٣ - الطامع - ان كلمة الطامع تستعمل عادة في موطن السوء للأسباب التي يديها أرسطو . وهذا لا يمنع من أن يكون الطمع في بعض الأحوال مدوحا بل ضربا من الواجب .

ذلك فيصفق الناس للطماع لما يرون فيه من قلب ذكى شريف، كما يصفقون أيضا للرجل الذى ليس به طمع ويسمونه قلبا حكيما معتدلا كما قلنا فيما سلف . لكن من البين أنه لما كان اللفظ الذى يدل على الميل لشيء أو لآخر يمكن أن يفهم منه معان متعددة لا نطلق دائما هنا اسم الطماع إطلاقا واحدا بعينه . حينئذ نحن نمدح حينما يكون للطماع طمع أكثر من طمع عامة الناس، ومع ذلك نذم حينما يكون الرجل الطماع أطمع مما ينبغى . ولما أنه ليس للوسط اسم خاص وأنه باق خلوا بنوع ما فالطرفان يشبه أنهما يتجاذبان، على أنه مع ذلك حيثما وجد إفراط وتفريط وجد وسط أيضا بالضرورة. § ٥ — فيمكن إذن أن يطمع فى الشرف أكثر مما ينبغى أو أقل، ويمكن أيضا أن يطمع فيه كما ينبغى، وهذه الحال التى ليس لها اسم خاص والتى هى الوسط القويم فى الطمع هى وحدها الجديرة بالمدح . فاذا قورن هذا الوسط بالطمع على معناه الخاص ظهر أنه عدم اهتمام . مطلق بالمجد . وإذا قورن بعدم الاهتمام هذا ظهر أنه على ضد ذلك طمع حق . وبرد هذا الوسط إلى كل واحد من الطرفين كان بنوع ما أحدهما والآخر على طريقة التناوب .

§ ٦ — على أن هذا التردد يظهر أنه موجود بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى ، وإذا كان الطرفان يظهران هنا أنهما أتم فى المقابلة فذلك لأن الوسط الذى يفصلهما لم يكن له اسم خاص .

§ ٤ — فيما سلف - ك ٢ ب ٦ ف ٨

- اسم الطماع - هذا الابهام موجود أيضا فى اللغة الفرنسية .

- ولما أنه ليس للوسط اسم خاص - هذه هى الفضيلة مجهولة الاسم التى كان يتكلم عنها أرسطو

فى بداية هذا الباب ف ١

§ ٥ - وهى وحدها الجديرة بالمدح - لأنها وحدها هى الفضيلة بين افراطين والوسط بين طرفين .

الباب الخامس

في الحلم . إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - في الخلق الشرس - الناس الاغراس يفضون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكظم الغيظ .

§ ١ - الحلم وسط في كل ما يختص بالاحساسات الغضبية ، ولكن الحق أن هذا الوسط لما لم يكن له اسم معين بالضبط كان الطرفان كذلك . فلتحسب الحلم وسطا مع أنه يميل الى جهة التفريط الذي ليس له هو أيضا اسم خاص . § ٢ - الافراط في هذا النوع قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب . والشهوة التي يُشعر بها في هذه الحالة هي الغضب والأسباب التي تسببها عديدة بقدر ما هي مختلفة . § ٣ - حينئذ هذا الذي يتمشى مع الغضب في الفرص المناسبة أو ضدّ الناس الذين يستحقونه وهو على ذلك يتمشى على الوجه اللائق وفي الحين اللائق وطول الوقت اللائق ، ذلك يجب أن يقابل باقرارنا إياه . فليعلم حقا أن هذا هو الحلم الحق اذا كان الحلم أهلا للشئ . الرجل الحليم حقا يعرف أن لا يضطرب البتة وأن لا يسلم نفسه الى الشهوة ،

- الباب الخامس - في الأدب الكبيرك ١ ب ٢١ ، الأدب الى أويديمك ٣ ب ٣

§ ١ - لما لم يكن له اسم معين بالضبط - والأمر كذلك أيضا في اللغة الفرنسية فان اسم " الحلم " الذي استخدمته ليس له معنى خاص جدّ الخصوص .

- يميل الى جهة التفريط - فانه أقرب الى عدم الاهتمام منه الى سرعة الافعال .

§ ٢ - قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب - يظهر من هذا القيد أن الكلمة اليونانية التي استعمالها أرسطو ليست تامة الصلاحية للتعبير عن المعنى المراد بها . وهذه الحيرة نفسها موجودة في الكلمة الفرنسية .

§ ٣ - هو الحلم الحق - ليس هذا بالضبط هو المعنى العادى للحلم ولا بد من الالتجاء الى التعبير بالفاظ عدة لجعل هذه الكلمة تعطي هذا المعنى .

ولكنه يغضب في المقامات التي فيها يريد العقل أن يغضب وطول الوقت الذي يأمر به . § ٤ — فاذا ظهر أن الحلم أميل الى التفريط منه الى الافراط فذلك لأن خلقا حليما لا يسعى للانتقام لنفسه ولأنه أميل الى العفو .

§ ٥ — غير أن التفريط في هذا النوع سواء أسمى عجزا عن الغضب أم سمي بأى اسم آخر فانه دائما خليق بالذم . إنه لا يمكن أن يعتبر إلا بلداء أولئك الذين يقولون بلا غضب للأمر التي يلزم الشعور فيها بغضب حقيقى ، وأولئك الذين يشعرون بالغضب على وجه لا ينبغى أوفى وقت غير لائق أو لأمر لا ينبغى أن يغضبوا لها . § ٦ — إذن هذا الذى لا يغضب لا يظهر أن له إحساسا ولا يعرف أن يثور عند ما ينبغى ، بل يمكن أن يظن به أنه لا يعرف أن يدفع عن نفسه عند الحاجة ما دام لا يشعر بشجاعة ، غير أن هذه الحال إنما هى جبن حقيقى بعبد يحتمل الإهانة تقع عليه ويترك أقرباءه موضوعا للاعتداء بلا جزاء .

§ ٧ — الافراط في هذا النوع يحتمل كل هذه الصور الآتية ، فقد يغضب المفرط على أناس لا يستحقون الغضب ، أو لأسباب لا تستدعيه ، أو على وجه أكثر مما ينبغى ، أو بأسرع مما ينبغى ، أو زمنا أطول مما يليق . ومع ذلك فمن البين أن جميع هذه الظروف لا تجتمع لشخص واحد بعينه ، لأن هذا شيء قد لا يمكن ، فان الشريحو ذاته وإنه متى بلغ حدّه الممكن انقلب غير مقبول .

— ولكنه يغضب — لا يظهر أن هذا من خصائص الحلم .

§ ٥ — عجزا عن الغضب — أرسطو يعبر عن هذا بكلمة واحدة ربما كان هو واضعها .

— بلداء — ربما يقال أيضا "عديمو الاحساس" وهذه الترجمة أقل ضبطا ولكنها أكثر ملاءمة لما سيبنى .

§ ٧ — الافراط في هذا النوع — سرعة الغضب أو الاستعداد للتبجح دائما ولكل شيء .

— الشريحو ذاته — فكرة خفية ، فهل يريد أرسطو أن يقول إن الانسان سريع الغضب يصلح نفسه متى صار سبب غضبه تافها وهزوا .

§ ٨ - إن الذين هم على خلق شرس يفضبون بسرعة . يفضبون ممن لا يستحقون الغضب ، وفي فرص لا ينبغي فيها الغضب ، وإنهم ليجاوزون في غضبهم الحد اللائق . نعم إنهم يهدون كذلك بغاية السرعة وهذا هو أحسن ما يصنعون . فاذا وقعوا في هذا الخطأ فذلك لأنهم لا يعرفون أن يكظموا غيظهم . إنهم يستشيطنون غضبا في الحال باظهار شهوتهم بسبب ما بهم من شدة في حدة الاحساس الذي يهيجهم ، ولكنهم عقب ذلك يهدون بسرعة ليست أقل من سرعة غضبهم . على ذلك فالغضوبون هم أولو حدة مفرطة ، فهم يهيجون لكل مناسبة وضد كل انسان . ومن هذه الحال اشتق وصفهم . § ٩ - ولكن الحقاد هم أصعب رجوعا إلى الصفاء وغضبهم يبق زمنا أطول ، لأنهم يعرفون أن يضبطوا إحساسات قلوبهم ، ولا يهدون إلا بعد أن يأتوا من الشر مثل ما أوتوا . فالانتقام هو الذي يسكن غضبهم ، لأنه يحل اللذة محل الألم الذي كان ينهش قلوبهم . وما لم يشتف غلهم فلا يزال على قلوبهم ثقل يضايق أنفاسهم . ولكونهم يحرصون على عدم إظهار شيء فلا أحد يستطيع علاجهم بالاقناع . وإنه لا بد من زمن لأجل أن يقرض أحدهم غضبه في نفسه ، أولئك هم شر الناس على أنفسهم وعلى أشفق أصدقائهم بهم .

§ ٨ - يهدون كذلك بغاية السرعة - لتقدير صحة هذه الملاحظة ينبغي التمييز ، كما فعل أرسطو ، بين مريى الغضب وبين الحقاد ، فان هؤلاء لا يهدون بسهولة .

§ ٩ - الحقاد - لوحة محكمة المعاني جلية البيان .

§ ٩ - الحقاد - الفرق بين هذين الخلقين يمكن أن لا يكون واضحاً في اللغة الفرنسية كما هو في اللغة الاغريقية وربما كان الأولى هو التعبير ” بأولى الاضغان والحفاظ ” بدلا من ” الحقاد ” ولكن في هذه الحالة يكون الخلق كله موصوفا بكلمة واحدة .

§ ١٠ - قد يسمى على العموم أناسا عسرى العيشة أولئك الذين يفضبون في المواطن التي فيها لا ينبغى الغضب، والذين يفضبون بحدة أكثر من اللازم وزمنا أطول مما ينبغى، والذين لا يرجعون أبدا إلا بعد أن يبلغوا من الانتقام غايتهم ويعاقبوا من اعتدى عليهم .

§ ١١ - إنما الإفراط من هذا القبيل هو ما نراه على الأخص مقابل الحلم، لأن هذا الإفراط هو أكثر وقوعا في العادة . وإن الانتقام المجاوز الحدود هو أكثر مطابقة للطبيعة البشرية . وإن الناس العسرى العيشة هكذا يظهرون بذلك أشد رذيلة .

§ ١٢ - ومع ذلك فهذا هو الذى قيل فيما سبق ، وهذا هو الذى يؤيد جليا التفاصيل التي خضنا فيها . وليس من السهل أن نعين بالضبط كيف ينبغى أن يغضب الإنسان، وعلى من، ولأى الأسباب، وكَم من الزمن، وما هى النقطة التي يحسن أن يبلغها الغضبان ، وما هى النقطة التي عندها يتبدى الخطأ . وما دام المرء لم يجاوز الحد إلا قليلا سواء بالزيادة أم بالنقص فلا محل للوم عليه ما دام أننا أحيانا نقتل حال الذين يقفون قبل الحد ونمدحهم على حلمهم . وكذلك نمدح أولئك الذين

§ ١٠ - أناسا عسرى العيشة - قد يكون التعبير الاغريقي هنا أقوى من التعبير الفرنسى .

§ ١١ - الانتقام المجاوز الحدود - في لغتنا (الفرنسية) أيضا مثل يقول : الانتقام لذة الآلهة .

- أكثر مطابقة للطبيعة البشرية - لا أدري اذا كانت هذا التعبير يحسن تحصيل فكرة أرسطو . ولا شك في أن هذا الإفراط أكثر شيوعا ولكنه في الواقع أشد كراهية لدى العقل . وهذا أحد المبادئ المقررة عند سقراط وأفلاطون أنه لا يباح البتة مقابلة الشر بالشر، وأظن أن أرسطو هو على رأى أستاذه وأنه لا يتكلم هنا الا عن مجرى الأشياء العادية دون أن يبرره .

§ ١٢ فيما سبق - في هذا الباب ر ٥ ف ٨

يغضبون إلى ما وراء الحدّ ونمدحهم على شهامتهم، لأننا بذلك نراهم أهلا للحكم وللسلطان . غير أنه ليس من السهل البتة أن نعين بحدود مضبوطة النقطة التي فيها يحق اللوم من حيث درجة الغضب أو شكله . فهنا لا يمكن أن يتكوّن الحكم إلا بازاء الأفعال ذاتها وتحت الشعور الذي يثيرها . § ١٣ - أما ما هو على الأقل واضح تمام الوضوح فهو أنه يجب تقدير هذا الكيف ، كيف الوسط القويم الذي يجعلنا نغضب ممن ينبغي أن يغضب منه ومن أجل ما ينبغي منه الغضب وعلى الشكل الذي ينبغي ، وعلى جملة من القول بجميع القيود المطلوبة . وأما الافراط أو التفريط فانهما دائما محل للوم . لوم معتدل متى كان بعدهما عن الحدّ الوسط قليلا ، وأكثر حدة متى بعدا عنه أكثر من ذلك ، وعنيف متى تعدياه كثيرا . إذن بالبديهية إنما هو بالوضع الأوسط ينبغي التمسك .

§ ١٤ - تلك هي الاعتبارات التي نريد بسطها في شأن عادات النفس الخاصة بالغضب .

- على شهامتهم - لقد أشار "شيشرون" إلى هذه الفقرة في « التسكولان » ك ٤ ب ١٩ ص ٤٢ طبعة م ج ف بيكر ك . وعلى رأيه أن "المشائين" قد مدحوا الغضب على العموم واعتبروه شهوة طبيعية بل شهوة نافعة ولا يظهر لي أن أرسطو قد جاوز هنا في مدح الغضب إلى أكثر مما ينبغي .

§ ١٣ - كيف الوسط القويم - والحق كله بيد أرسطو في هذه الحدود فإذا كان مذهبه من بعده قد جاوزها كما يظن "شيشرون" فلا يكون قد اقتفى آثار الاستاذ .
- بالوضع الأوسط - الذي يقتره العقل والذي هو ركن للفضيلة .

الباب السادس

في روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذى يبحث أكثر مما يلزم ليرضى - الوضع الوسط في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذى يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - انه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعا لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص .

§ ١ - في العلاقات المتنوعة التى بين الناس في حياتهم المشتركة سواء في المحادثة البسيطة أم في الأعمال يوجد أناس يسعون الى أن يكونوا مقبولين لدى الجميع . تأخذهم رغبة الإرضاء بأن يقرأوا دائما كل شيء . لا يعارضون في شيء معتقدين أن الواجب عليهم إنما هو أن لا يسيئوا الى أى كان من الاشخاص الذين يقابلونهم .

§ ٢ - وأناس آخرون على خلق مضاد لأولئك ، يأخذون بالمعارضة في كل الأشياء . لا يهمهم البتة ما يسببون للغير من الألم فهؤلاء ما يسمون أناسا عسرين ومشاغبين .

§ ٣ - يرى من غير حاجة الى بيان أن هذين الوضعين المتقابلين كلاهما باللوم جدير . وأنه لا شيء ممدوح إلا الوضع الوسط الذى يحمل المرء على أن يقبل أو يرفض ، كما ينفى ، من الناس أو الأشياء ما ينفى قبوله أو رفضه .

§ ٤ - وعلى جملة من القول فان هذا الوضع الحكيم لم يسم باسم خاص . ولكنه يشبه الصداقة كثيرا . لأن الرجل الذى نجده في هذا الوضع الوسط هو في أعيننا

- الباب السادس - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ ، الأدب الى أوديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - معتقدين أن الواجب عليهم - هذا أقرب الى أن يكون عطفاً أضعفاً ، منه الى الواجب .

§ ٢ - عسرين ومشاغبين - قد يكون التعبير الاغريق أشد .

§ ٣ - من غير حاجة الى بيان - لأن هذه النتيجة تنتج بوضوح من جميع نظريات أرسطو .

§ ٤ - لم يسم باسم خاص - كأوضاع كثيرة أخرى كما نبه اليه أرسطو أكثر من مرة .

بحيث نكون مستعدين أن نسميه صديقا حقا إذا جمع الى معروفه شعورا بالميل لنا .
 § ٥ - ولكنه يخالف الصداقة في أن قلب ذلك الانسان لا يشعر بعاطفة البتة
 وأنه ليس البتة مرتبطا جَدَّ الارتباط بأولئك الذين يلتقى بهم . لأنه ليس لحب ولا
 لبعض يصطنع الأشياء كما ينبغي ، بل لأنه هكذا خلق . ذلك حق إلا أنه يلزم
 دائما هذا الخلق عينه مع من لا يعرفهم ومع من يعرفهم ، مع الذين يراهم عادة ومع
 الذين لا يراهم إلا نادرا . وذلك لا يمنع من أنه يرمى المقام في معاملته مع كل إنسان ،
 لأنه لا يليق أن يخاطب أصدقاءه والأجانب بلهجة واحدة حينما يراد إظهار العطف
 عليهم أو الغضب منهم . § ٦ - قلت بصورة عامة إن الرجل الذى على هذا
 الخلق يكون في الجمعية كما ينبغي . ولكنى أضيف الى ذلك بارجاعه عمله كله إلى
 ما هو النافع والجميل ينجح بلا شبهة في أنه لا يغيظ أحدا ، بل هو يسر كل الناس .
 § ٧ - في الواقع يبين عليه أنه لا يفكر إلا في اللذائذ والآلام التى تتولد من
 معاملة الناس بعضهم بعضا ، ولكنه يأبى هذه اللذات كلما كان لا يطيب له الأخذ
 بنصيب منها أو كان ذلك يضره . وعند الحاجة يؤثر الامتناع الى حد إيلام الغير
 خصوصا إذا كانت هذه اللذة من شأنها أن تسبب عارا كبيرا أو صغيرا أو خسارة لمن

- الى معروفه شعورا بالميل لنا - المعروف هو استعداد نحو جميع الناس وأما الميل فهو استعداد
 خاص نحو أشخاص معينين .

§ ٥ - جد الارتباط - لا يتخذ أرسطو هذا موضعا للوم .

- أصدقاءه والأجانب - قد لا يكون بنا من حاجة الى التنبيه على صدق هذه الملاحظات التى هى من
 اللطف ومن الصحة بموضع .

§ ٦ - في الجمعية كما ينبغي - هذا ثناء كبير ، ولا يكاد أرسطو يتكلم إلا على اللطف وحسن العشرة
 في شكله . ويفترض أن هذا الموصوف صفات أشد ثناء كما تثبت ذلك بقية المناقشة .

يتعاطاها، وفي حين أن المعارضة التي يلقاها لا تسبب له إلا حزنا خفيفا فهو يصمم على رفض ما عرض عليه بل على تسفيهها دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس .

§ ٨ — إنه مع ذلك يكون مختلفا في علاقاته مع الأشخاص أولى الأقدار ومع الناس العامين ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا . إنه يرمى بهذه العناية نفسها جميع الفروق الأخرى مؤثرا كل ذى حق حقه ساعيا من أجل ذلك في إدخال السرور على الغير متقيا الإيذاء، ولكنه يقصد دائما الجانب الذى يمكن أن تنتج منه نتائج خطيرة، وأغنى بذلك أنه لا يبحث البتة إلا على الجليل والنافع وهو عارف عند الحاجة أن يحدث صغار الآلام تمهيدا فيما بعد للذة كبرى .

§ ٩ — هذا هو إذن الرجل ذو الخلق الوسط الذى عينته آفا . ولكن هذا الخلق لم يسم باسم خاص . أما ذلك الذى يسعى دائما الى الإرضاء إذا لم يقصد إلا أن يكون مقبولا وبدون أن يكون له سبب آخرفانه يسمى المسائر . لكنه إذا سلك كذلك لتعود عليه منفعة شخصية ما كما إذا قصد بذلك الاثراء أو الحصول على الأشياء التى تسببها الثروة فذلك هو المتملق . وأما ذلك الذى هو بعيد من أن يسعى فى الارضاء ولكنه يحدد كل ما يصنع رديئا فهو كما قلت فيما سبق الرجل الصعب الشكس . وإذا كان الخلقان المتضادان يظهران هنا بأنهما متقابلان أحدهما للآخر فحسب، فذلك لأن الوسط لم يسم باسم خاص .

§ ٧ — دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس — هذا حزم ممدوح لا يقوى على حيازته إلا قليل من الناس فى الأشياء قليلة الأهمية .

§ ٨ — ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا — هذا تكرير بالجزء لكل ما قد تقدم كما هو الشأن فى بقية هذه الفقرة .

§ ٩ — لم يسم باسم خاص — تكرير آخر .

— كما قلت فما سبق — آفا فى هذا الباب ب ٢

الباب السابع

في الصدق وفي الصراحة . إنها وسط بين الفخفخة الفارغة التي تقتضى للفخور خلا لا ليست له وبين الترفع الذى يصغر حتى ماله من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويحجبه في الأشياء الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسباهاها المتنوعة - الخلق المترفع أو السائر - سقراط - التهم متى كان معتدلا مستحب ومقبول .

§ ١ - الوسط القيم فيما يخص الفخفخة الحمقاء أو الصلف يكاد ينطبق على الأشياء أعيانها التي عددناها . هذا الوسط هو أيضا ليس له اسم . ومهما يكن من الأمر فإنه لا بأس من دراسة هذه الفضائل التي ليس لها أسماء . وأنا لنفهم شؤون علم الأخلاق فهما أحسن بتحليل كل فضيلة على حدة ونقتنع أكثر بأن الفضائل هي أوساط متى رأينا أن هذا القيد يقع بالنسبة لها جميعا على العموم .

تكلمنا آنفا فيما يتعلق بعلاقات الجمعية على أولئك الذين لا يشتغلون إلا بما يسببون للأغيار من السرور ومن الغم ، فلتكلم الآن على أولئك الذين هم في تلك العلاقات صدق أو كذبة سواء بأحاديثهم أم بأعمالهم أم بالمرتبة التي يضعون فيها أنفسهم .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٠ ، وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧
 § ١ - الفخفخة الحمقاء أو الصلف - كان يجب على أرسطو أن يذكر الاستعداد المضاد ما دام أنه يتكلم هنا على الوسط القيم الذى هو بين الطرفين ، فالاعتصار على ذكر واحد فقط عيب في التحرير .
 - الفضائل هي أوساط - هذه هي النظرية العامة التي بسطت فيما سبق ك ٢ ب ٦ ف ١٧
 - أو بأعمالهم - فان الأعمال يمكن أن تكون أكذب من الأقوال .

§ ٢ - الفخور الأحمق والصلف هو ذلك الذى فيما يتعلق بالأشياء التى من شأنها أن تجعل الرجل نابه الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خلا لا ليست له فى الواقع ، أو الذى يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هى فى الحقيقة . § ٣ - الرجل المترفع هو على ضد ذلك يأبى على نفسه ماله من الخلال الحسنة أو يصغر من قدرها . § ٤ - والذى يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو ، فهو صدوق فى عيشته كما هو صدوق فى قوله . وإذ يتكلم عن نفسه يسند الى نفسه ماله من صفات الخير فلا يجعلها أكبر ولا أصغر مما هى . § ٥ - وعلى جملة من القول فقد يكون الفاعل فى هذه الأحوال ومع هذا التغير إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة . فان كل انسان يقول ويفعل ويسلك فى الحياة تبعا لخلقه الخاص إلا أن يكون غير قاصد منفعة شخصية ما . § ٦ - ولكن لما كان الكذب قبيحا لذاته ومدعاة للوم وكان الصدق على ضد ذلك جميلا ومدعاة للمدح ، ينتج منه أن الرجل الصادق الذى يقف فى حد الوسط القيم ممدوح ، وأن أولئك الذين يكذبون على أية صورة ما هم ملومون ، على أنى أعترف بأن الأحمق الفخور والصلف أكثر استحقا للوم .

فلنتكلم على هذين الخلقين ولنبدأ بالصادق . § ٧ - غنى عن البيان أننا لا نتكلم

- § ٢ - الفخور الأحمق والصلف - لا يوجد فى المتن اللفظ واحد .
- § ٣ - الرجل المترفع - لم أجد فى لغتنا الفرنسية لفظا أنسب من هذا وهى ربما لا تؤدى كل فكرة أرسطو .
- § ٤ - يستمسك بالوسط - والذى يسميه أرسطو فيما يلى " الرجل الصادق " .
- § ٥ - إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة - وهذا هو ما يرتب فرقا عظيما جدا وبغير الخلق كل التغير .
- § ٦ - الأحمق الفخور - فان ما يأتیه هو كذب حقيقى ولو أنه أولى بأن يكون صادرا عن الخفة .
- منه من سوء القصد . فى حين أن الرجل الرزين الحي لا يكذب . انه يخطئ فى حق نفسه بعدم تقديرها بما تساويه من القيمة الحقيقية ، وانه ليخدع الآخرين لأنه هو أيضا مخدوع فى قيمته الذاتية .

عن الرجل الذى يقول الحق فى العقود المنتظمة أو فى كل تلك الأحوال التى تدخل فيها مسائل العدل أو الظلم ، لأن هذا مناط فضيلة من نوع آخر . بل أنا أعنى بالكلام خاصة على ذلك الذى هو فى عيشته وفى أحاديثه يقول الحق دون أن يكون الأمر متعلقا بمنافع جدية كما هو الأمر فى الحالة السابق ذكرها بل لأن ذلك فطرة فطر عليها . § ٨ — إن رجلا هذه فطرته هو فى الواقع رجل نبل . فانه يجب الحق ، ولما أنه يقوله حتى فى الأحوال التى لا أهمية له فيها فمن باب أولى يقوله حيث يكون قوله ذا أهمية . لانه إذن يجتنب الكذب اتقاء للعار الذى هو مجبول على الفرار منه . وهذا الخلق هو على الحقيقة أهل للاحترام . § ٩ — فاذا عرض له أحيانا الزيف عن الحق فذلك انما يكون من باب إضعاف الأشياء ، لأن هذا التخفيف للصدق فيه بعض الشيء من رقة الحاشية وما كان الغلو إلا ليصدم الذوق . § ١٠ — لكن ذلك الذى بلا مسوغ يبالغ فى الأشياء لفائدته يمكن أن يعتبر رذيلا ،

§ ٧ — فى العقود المنتظمة — بل يكاد يقال فى العقود الرسمية .

— فضيلة من نوع آخر — ليس هذا فضيلة بمعنى الكلمة بل هو واجب قانونى ما دام أنه فى هذه الحالة لا يكون الكذب عيبا فحسب بل هو جريمة خطيرة قليلا أو كثيرا ومعاقب عليها دائما بنصوص القوانين .
— فى عيشته — هذا هو صدق الأعمال .

§ ٨ — اتقاء للعار — هذه الحالة كثيرا ما تقع فى الحياة اليومية . وهى من طائفة أفعال النذالة التى يساع الضعفاء أنفسهم فيها ، ولكن رجل الشرف لا يسمح لنفسه بها أبدا . وهذا هو الذى يصير معاشرته آمنة وحلوة .

§ ٩ — إضعاف الأشياء — ولكنه يلزم أن يزداد على ذلك : ” دائما قصدا للخير ” .

— من رقة الحاشية — فى الظروف التى يباح فيها . وقد تكون هذه الظروف كثيرة العدد .

§ ١٠ — يمكن أن يعتبر رذيلا — خصوصا أن هناك مصلحة فى اخفاء الحقيقة وأن كذبه هو نتيجة

حساب وتقدير .

لأنه لو لم يكن البتة لما أرتضى الكذب . ومع ذلك فشأنه أنه أدخل في باب الخفة منه في الشر . § ١١ - غير أنه متى كذب الانسان لسبب فاذا كان حبا في الكرامات أو رغبة في الشهرة كالفخور فانه ليس جد أثيم ، فاذا كان على الضد إنما يكذب لنيل المال أو مدفوعا بطمع من هذا النوع ، فقد شرفه على وجه أكثر خطورة من الحال الأولى . § ١٢ - لا يكون الانسان نخورا وصالفا لمجرد أنه جدير بأن يكذب ، بل لأنه في الواقع قد أستحب الكذب على الصدق . يكون الانسان صلفا بالعادة الأخلاقية أو بالطبع كما يكون كذلك كذابا سواء بسواء . فكذاب يرتاح لكذب لذاته وآخر يكذب لأنه يرجو من وراء ذلك الشهرة أو المنفعة . § ١٣ - حينئذ هؤلاء الذين ليحصلوا على شهرة ليس غير ، يظهرون بمظهر الفخورين الصلفاء ، وينسبون بالكذب الى أنفسهم ميزات تستدعى ثناء الناس أو إعجابهم المسبب على الفيرة . أما أولئك الذين لا يقبون بفخرهم إلا المنفعة المالية فإنهم ينسبون الى أنفسهم كفاءات يمكن أن تكون نافعة لأندادهم وكذبها تمكن التعمية فيه

- أدخل في باب الخفة منه في الشر - متى كذب بدون فائدة .

§ ١١ - فقد شرفه على وجه أكثر خطورة - التعبير ليس عظيم الشدة .

§ ١٢ - جدير بأن يكذب - دون أن يكذب في الواقع ، فان الانسان يمكن أن يكون عنده استعداد

الكذب وهو لا يطاوع هذا الاستعداد .

- يرتاح لكذب لذاته - تلك طبيعة أجدر بها أن تكون رذيلة ، ولكنها أقل لأنها غير متدبرة .

الكذب المحسوب هو أشد أثما .

§ ١٣ - ثناء الناس - دون أن يستفيد الفخور من سرعة تصديقهم ولا أن يطلب شيئا من أموالهم .

- وكذبها تمكن التعمية فيه بسهولة - هذا الشرط الثاني هو أيضا ضروري والا أخطأ الفخور قصده .

ولكن في هذه الحالة يستأهل الفخور اسما آخر . فهو نصاب وخداع .

بسهولة، مثال ذلك علم طيبب أو عراف ماهرين. ومن ذلك كل الكفاءات التي يدعيها في الغالب النصابون، لأنهم مدفوعون الى ذلك بالأسباب التي سبق بيانها والتي هم يحملونها في أنفسهم .

§ ١٤ — أما أولئك الذين بهم ذلك الترفع أو الميل التهكى الى البخس دائماً من قيم الأشياء فانهم يظهرون على العموم بأنهم من خلق أحب وأطف . فليس في الحقيقة الحرص هو الذى يجعلهم يتكلمون كما يتكلمون ، بل لأنهم يريدون أن يفروا من كل مبالغة . وإن أهل هذا الخلق يأنفون على الأخص من كل ما يمكن أن يفضى الى الشهرة . ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط . § ١٥ — وأما أولئك الذين يدعون لأنفسهم صفات لا أهمية لها ويريدون أن يبهروا بها أعين الناس جميعا فأولئك يمكن أن يسموا فظاظا غلاظ الطبع ، وسرعان ما يمحزون على أنفسهم الاحتقار الذى هم به جديرون . ولقد يشبه الترفع المجاوز حدّه الصلف أحيانا . فما كان الاعلان عن النفس بأقل مما يصنع الناس الذين يلبسون لبسة أهل "إسبرته" لأن الغلو بالزيادة أو بالنقص يشتم منه على السوء رائحة الصلف والمختال .

§ ١٤ — الترفع أو الميل التهكى - ليس في المتن الالكمة واحدة بدل الكلمتين اللتين رأيت واجبا على أن أضعها .

— ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط - ربما كان أرسطو سبي الرأى في سقراط و يكاد بين عليه أنه يتهمه بأنه يكذب ولو أنه ينسب التهم الى الرغبة في السلامة من كل مبالغة وأنه يقول فيما سبلى إن المبالغة ربما كانت من الظرف .

§ ١٥ — الترفع المجاوز حدّه - هذه الأحوال نادرة ولكن ذلك لا يمنع من أن ملاحظة أرسطو حقة . فان الانسان اذا جاوز بالترفع حدّا بعيدا استرعى لنفسه الناس كما يفعل الأحق بهرانه .
- لبسة أهل اسبرته - معلوم أن ملابس الإسبرتيين كانت في غاية البساطة .

§ ١٦ - لكن متى عرف الانسان أن يستعمل الترفع والتهكم مع الاعتدال ويطبقه على الأشياء التي ليست غاية في الابتذال ولا غاية في الوضوح فهذه الدعابة يمكن أن تكون ظريفة . § ١٧ - والحاصل أن الفخفخة الفارغة هي التي يظهر أنها تقابل الصراحة، لأنه يظهر أنها في الواقع عيب أشد خطورة من التهكم أو الترفع الكاذب .

§ ١٦ - فهذه الدعابة يمكن أن تكون ظريفة - وهذه هي في الواقع دعابة سقراط في محاورات أفلاطون يجعلها محلا للإعجاب بها أنها على ذلك لم تفقد شيئا من صحة الأفكار ولا من قوتها .

§ ١٧ - أو الترفع الكاذب - قد زدت هذه الكلمات لأحصل كل معنى المتن فان لفظ "التهكم" وحده لا يؤدى هذا المعنى .

الباب الثامن

في ملكة المزاج - الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يُعنى دائماً باضحك غيره وبين الرجل العبوس الذي لا يبتسّم - حدود المزاج المستطاب - مثال الفكاهة القديمة والفكاهة الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن التربية - الخلاصة .

§ ١ - لما أن في الحياة أوقات راحة ، ولما أنه يلزمننا حتى في وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسليتنا يظهر أن من الممكن أن يوجد في تلك الأوقات أسلوب من أساليب العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق . وهو ينحصر في قول ما ينبغي كما ينبغي وفي استماع قول الغير بهذه القيود . وربما اهتم المرء جدّ الاهتمام بالأحداث إلا أناساً من هذا القبيل وأن لا يستمع الى قول سواهم البتة . § ٢ - وبديهي أن يقع في هذا كما يقع في كل شيء آخر إما إفراط وإما تفريط باعتبار أن كليهما مجاوز حدّ الوسط القيم . § ٣ - فمن الناس من يدفعهم الى الإفراط ديدن الاضحك فيعتبرون بذلك مجاناً ثقال الأرواح بلداء الطبع . ذلك بأنهم يبحثون عن الهذر في كل مقام ويقصدون أن يضحكوا أكثر من أن يقصدوا أن لا يقولوا إلا الأقوال

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق - تعطينا محاورات أفلاطون من ذلك مثالا لذيذا يكاد لا يقبل التقليد . وان ملاحظات أرسطو هذه كلها تثبت لنا أن "الأبتيسيزم" أي رقة الذوق ورقة اللسان لم يكن مبالغاً فيها . وانى لا أعرف ما اذا وجدت جمعية أكثر أدبا وأكل رقة من هذه الجمعية (اليونانية) . - جدّ الاهتمام - يجب الاحتراس من التمشي بهذا البحث الى أبعد مما ينبغي اتقاء من الوقوع في التصنع سيئ الذوق وان هذا حجر عثار قد نبه اليه أرسطو .

§ ٢ - الوسط القيم - حيث الخير والفضيلة .

§ ٣ - مجاناً ثقال الأرواح بلداء الطبع - يذكر المفسرون "ترسيت هوميروس" مثلاً لهذا الخلق .

التزيهة المناسبة وأن لا يجرحوا البتة من يمازحونه . ومن الناس من هم على الضد من ذلك لا يحدون البتة قولاً يسراً ويحقدون على من هم أكثر منهم استعداداً للتنكيت . أولئك هم قوم أفظاظ غلاظ . ولكن الذين دق ذوقهم في المزاح هم أناس أرضياء المحضر ، بل يمكن أن يقال إنهم من طبع مرنّين ، لأن هذه الصفات هي على وجه ما حركات أخلاقية . وكما أنه يُحكم على الأجسام بما تصدر من الحركات كذلك يمكن الحكم على الأخلاق بأمثال هذه الآثار .

§ ٤ - ومع ذلك فلما أنه لا شيء أكثر شيوعاً من المزاح وأن المرء يرضيه عادة أن يتلهى بل أن يجاوز بالمزاح ما وراء الحدود القويمة قد يقع كثيراً أن يعتبر أولئك الحبان الأراذل أناساً أرضياء أولى ذوق حسن وهم عن ذلك بعيدون ، بل هم أبعد ما يكون عن هذه الصفات كما يرى مما قد أسلفنا من القول . § ٥ - فالمهارة أو سلامة الذوق هي أيضاً مزينة من مزايا الكيف الوسط الذي نمدحه في هذا النوع . فالرجل ذو الطعم يعرف أن لا يقول وأن لا يستمع إلا ما يناسب الرجل كل الرجل أي الرجل الحرّ أن يسمعه ويقول . والواقع أن من الأشياء ما يمكن الرجل الشريف أن يقوله وأن يسمعها في المزاح . ولكن مزاح الرجل الحرّ لا يشبه مزاح العبد ، كما أن مزاح الرجل المهذب لا يشبه مزاح غير المهذب .

- من طبع مرنّين - في هذا الموضع من المتن أراد المؤلف استعارة حاولت تحصيلها بهذين اللفظين .

§ ٤ - أرضياء - في الجمعيات قليلة الذوق المصنّى .

§ ٥ - الرجل الحرّ - يفهم بلا غناء أن هذا اللطف في العقل وفي الشئال قد كان محرماً على العبد

بطبيعة الأشياء ، وترتيبهم الاجتماعية .

- الرجل المهذب ... غير المهذب - تلك هي الفروق التي لا تزال موجودة والتي لا تكاد تنعقد بالطبع

أقل من تلفها بالتربية والهذيب .

§ ٦ - ومثل هذا الفرق ما يشاهد بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة . فلم تكن الهزليات فى الأولى إلا بألفاظ هجر، أما فى الثانية فإنه يوقف غالبا بالهزليات عند حد التلميحات . وذلك ليس قليل الأهمية فيما يتعلق بالاحتشام .

§ ٧ - فهل ممكن حينئذ أن ترسم حدود المزاح الطيب بأن يقال إنه لا ينبغي أن يكون منه إلا ما يلائم الرجل الحتر، وأن لا ينبغي البتة أن يؤذى من يسمعه، وأن يلذ على ذلك لسماعه ؟ أم هل تكون الأشياء التى من هذا القبيل تعزب عن كل تعريف، وذلك لأن الجاذبيات والأذواق تختلف فى الناس الى اللانهاية ؟ كل امرئ يطبق ويستمتع بما يلائم خلقه أن يسمعه، لأن المرء يشبه أن يكون بوجه ما هو الذى يأتى ما يبيع لغيره قوله فى حضرته . § ٨ - على أنه ليس من المسلم أن يفعل المرء البتة كل ما يسمعه . لأن المزاح يمكن أن يكون شتما . ومن الشتم ما حظره الشارعون

§ ٦ - بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة - معلوم حق العلم أهمية هذا الإصلاح الذى دخل على الكوميديا . ومثل النوعين يبينه لنا "أرسطوفان" . وهذه المأثبة ترى فى "بلوتوس" أن الإلحاح ولحن القول يختلف جد الاختلاف عن "نوى" أى السحب التى فيها أسلم شخص سقراط الى ضحك الجمهور . - فيما يتعلق بالاحتشام - وهذا هو الذى حمل القضاة على أن يصطنعوا القسوة فى حق الشعراء ويلطفوا من حدة طريقتهم فى السخر . راجع فى سياحة "أنا شريس" الأبواب ٦٩ و ٧٠ و ٧١

§ ٧ - فهل ممكن حينئذ أن ترسم - ان الحدود التى يرسمها أرسطو نفسه هنا هى حدود مقبولة جد القبول وهى تدل على أحسن ذوق .

- تعزب عن كل تعريف - لاشك فى أن وضع التعريف أمر دقيق جدا ولكنه ليس مستحيلا كما يشبه ما تقدم . على أنه لا يعزب عن الفكر أن كل ما يمكن تبيانه هنا إنما هى قواعد عامة . - والأذواق تختلف - بجميع المسائل الأخلاقية، ولكن هناك حدودا لا يجاوزها البتة الناس العقلاء والمهذبون .

- هو الذى يأتى ما يبيع لغيره قوله - ملاحظة غاية فى التعق والإحكام لا يؤبه لها كثيرا فى العمل .

الذين يكونون قد أحسنوا صنعا لوأنهم حظروا بعض أنواع المزاح . فالرجل الشريف ذو الطعم ، الرجل الحتر حقيقة هو كقانون دائم لنفسه في معاملاته .

§ ٩ - هذا هو الرجل الذى فى النوع الذى نتكلم عليه يقف فى ذلك الوسط الدقيق ، والذى يسمى رجل ذوق ، أو رجلا حسن المحضر أو ماشئت فسمه .

§ ١٠ - أما الماسجن السيئ فانه لا يعرف أن يقاوم لذة السخر . لا يبق على نفسه كما لا يبق على غيره ، ولكى يحرض على الضحك يستيح لنفسه أشياء لا يفوه بها البتة رجل شريف بل لا يطيق سماع بعضها . § ١١ - وأما الرجل الفظ ذو السياء العبوس فانه غريب عن علاقات الجمعية لا يابه لها ولا ينتفع بها فلا يشترك فى أمرها ويؤذيه كل ما فيها . § ١٢ - ومع ذلك يشبه أن يكون شيئا ضروريا كل الضرورة فى الحياة تخصيص بعض أوقات منها للراحة واللهو . وحينئذ يمكن تقسيم علاقات الاجتماع الى الأوساط الثلاثة التى تكلمنا عليها آنفا . وكلها ينحصر فى تبادل الناس بينهم بعض عبارات أو بعض أفعال . والفارق بينها هو أن أحدها ينطبق على الحقيقة بوجه أخص ، وأن الآخر ينطبقان على اللذة . ومن الاثنين المتعلقين باللذة واحد لا يتعلق إلا باللهو على معناه الخاص ، وأما الآخر فانه متعلق بالروابط الأخرى للحياة الاجتماعية .

§ ٨ - حظروا بعض أنواع المزاح - اذا كان الشارع لم يفعله البتة فذلك لأنه لم يكن يقدر عليه وللسبب الذى يذكره أرسطو نفسه . فذلك أشياء فيها الرجل ذو الطعم هو قانون نفسه . وعلى ذلك لا يستطيع الشارع أن يتدخل فيها .

§ ١٠ - فهو لا يبق على نفسه - لأنه قد فقد كل كرامة .

§ ١١ - ولا ينتفع بها - بل لا يهتم بها ويتصنع غالبا أنه يحترقها .

§ ١٢ - شيئا ضروريا كل الضرورة - هذه الفكرة عنها موجودة فى السياسة ك ٤ ب ١٣ وك ه

ب ٢ من ترجى الطبعة الثانية .

- الأوساط الثلاثة - الصدق والعطف والمزاح الرقيق التى عاجلها على التوالى .

الباب التاسع

الحياء والنجل - إنما هو أولى به أن يكون تغيرا جسيما منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا في الشباب .
ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك النجل الذي ينحصر في أن يحمز وجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل
العدل الذي لا يأتي البتة شرا . على أن النجل يدل على احساس بالشرف .

§ ١ - يكاد لا يمكن الكلام على الحياء أو النجل باعتباره فضيلة . فإنه أشبه
أن يكون تغيرا وقتيا من أن يكون ملكة حقيقية . ويمكن حده بأنه ضرب من خوف
العار . § ٢ - وإن نتأجه لتقرب كثيرا من نتائج الخوف الذي يلحق المرء عند
الخطر . وإن الذين يعرفون النجل يحمزون بجأة كما أن الذين بهم خوف الموت تتنقع
ألوانهم مؤقتا . وحينئذ فالأمران هما في الحق ظاهرتان جسميتان تماما وهما أولى
بأن يكونا علامتي انفعال وقتي أكثر منهما عادة أو ملكة .

§ ٣ - انفعال النجل أو الحياء هذا لا يتفق مع جميع الأسنان . فلا يكاد يتفق
إلا مع الشباب وفي رأينا أنه إذا حسن بالقلوب الشابة أن تكون محلا لهذا التغير
فذلك لأنهم ، لكونهم يكادون يعيشون بالشهوة وحدها ، معروضون إلى ارتكاب

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٧ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - باعتباره فضيلة - لأنه في الواقع لا يمكن أن يصير عادة . ولكن أرسطو مع ذلك ليس قليل
الاعتداد به . فإنه دائما آية القلب الفاضل .

- ضرب من خوف العار - ربما كان هذا ليس محكما . فإن الانسان يحمز ثيابه ضد الحياء دون أن
يخشى مع ذلك أنه يوقعه في العار إذا لم يشهده أحد .

§ ٢ - علامتي انفعال وقتي - أضفت هذه الكلمة الأخيرة لزيادة الايضاح .

§ ٣ - أو الحياء - الحياء هو في كل سن ، ولكن الانفعالات الحادة التي يسببها لبعض أجهزة
الجسم ليست ممكنة في الواقع إلا في الشبيبة . ولا حياء في الطفولة .

غلطات قد يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها . وإننا لنمدح من بين الشبان من بهم الحياء والنجل . ولكن الحياء لا يمكن أن يمدح في الرجل الشيخ لأننا لا نظن شيخا يستطيع أن يعمل شيئا يجرّ منه نجلا . § ٤ — ليس النجل عمل قلب شريف كل الشرف ما دام أنه لا يحصل إلا عقب أعمال سيئة وأنه لا ينبغي لرجل عدل أن يرسل نفسه إلى حد ارتكابها . ومع ذلك سواء أكانت الأفعال مخجلة على الحقيقة أم على رأى فاعلها فقط فلا ينبغي إتيانها ، وبذلك يكون المرء أبدا في مأمن من النجل . فانه ليس إلا القلب الرذيل هو الجدير بإتيان شيء مخجل . ومن السخافة الكبرى أن يكون المرء بحيث يستطيع أن يرتكب فعلة من هذا القبيل ويظن أن نجمله مما ارتكب يصيرّه شريفا . النجل لا يمكن أن ينطبق إلا على الأفعال العمدية ، والرجل العدل لا يأتي البتة عمدا فعلة مخجلة . § ٦ — على أنى أوافق من جهة ما على أن النجل يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة . فاذا اقترف المرء خطيئة أيا كانت فمن الحسن أن يخجل منها ، غير أن ذلك لا علاقة له بالفضائل الحقيقية . حق أن عدم الحياء الذى يجعل المرء لا يعتريه نجل إنما هو

— يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها — ملاحظة محكمة ودقيقة كالتى سنأتى خاصة بالشيخوخة .

§ ٤ — عمل قلب شريف كل الشرف — هو على القليل قلب يحس الخطأ الذى ارتكبه أو الذى يرتكب أمامه .

— النجل لا يمكن أن ينطبق — النجل لا الحياء ، لان الحياء يخشى في الغالب الأفعال التى ليس فيها من الارادى شيء على الاطلاق .

— الرجل العدل لا يأتي البتة — تكرير لما قد قيل آنفا في هذه الفقرة .

§ ٦ — يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة — فان النجل ضرب من الندم وتوبخ الضمير . وبهذه المثابة يدل دائما على بقية من العدالة .

رذيلة، وأن الذى لا يجرّ البتة مما أتاه من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف
 بيجرد كونه ينجل بعد أن أتى من الآثام ما أتى . § ٧ - ويمكن الاستطراد
 فى القول إلى أن الاعتدال الذى يمكن المرء من ضبط النفس ليس هو أيضا فضيلة
 محضة بل هو فضيلة مشوبة . ولكننا سندرسه فيما بعد .

والآن نتكلم عن العدل .

§ ٧ - فضيلة محضة - لأنها تحارب ميلا رذيلًا ولكن الفضيلة لا تفعل فعلها إلا بشرط المجاهدة .
 وإن الرجل عديم الحساسية لا يمكن أن يسمى فاضلا .
 - سندرسه فيما بعد - فى الكتاب السابع المخصص كله لهذا التحليل والذى هو جزء من الأدب
 الى نيقوماخوس .

الكتاب الخامس

نظرية العدل

الباب الأول

في العدل - حده - المقابلة العامة للاضداد، وعلى الخصوص الضدين: العادل والظالم - المعاني المختلفة التي نعنيها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار، فليس شخصيا محضا، وهذا هو الذي يقرر الفرق بينه وبين الفضيلة التي يشبهها .

- § ١ - لأجل درس العدل والظلم حق الدرس يلزم النظر في ثلاثة أشياء: على أي الأفعال ينطبقان، وما نوع الوسط الذي هو العدل، وما الطرفان اللذان بينهما العدل وسط ممدوح . § ٢ - ولنتبع هنا النمط عينه الذي اتبعناه في كل ما سبق .
- § ٣ - نجد جميع الناس على وفاق في أن يسموا عدلا ذلك الكيف الأخلاق الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أوديم ك ٤ الذي هو ليس شيئا آخر إلا تكرار حقيقيا لهذا الباب الخامس من الأدب الى نيقوماخوس . ويمكن أن يرى أيضا في البيان (الخطابة) ك ١ ب ١٢ و ١٣ و ١٤ ص ١٣٩٢ وما بعده من طبعة برلين .

- § ١ - لأجل درس العدل والظلم حق درسه - لهذه المسئلة أيضا وضع افلاطون كتاب الجمهورية .
- § ٢ - النمط عينه - كيفية عرض الافكار التالية تدل واضح الدلالة على نمط أرسطو، فانه يقصد بديا قصد الآراء العامة، وكما نقول نحن يقصد قصد مبادئ الذوق العام . ومنه يصعد الى اعتبارات أكثر فأكثر سموا .

- § ٣ - في أن يسموا عدلا ... أشياء عادلة - في هذا ادخال معنى المعترف نفسه في نص التعريف ولكن لا يمكن أن يطلب الضبط هنا بأكثر من ذلك .

وكذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إتيان الظلم وفي إرادة إتيانه . هذا هو حينئذ كأنه صورة للعدل فأخذها من هذه الاعتبارات العامة .

§ ٤ — ليس الحال في العلوم ولا في الملكات التي للأنسان كالحال في الكيوف الأخلاقية . إن الملكة كالعالم سواء بسواء تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد ولكن الكيف المضاد ليس هو البتة كيف الأضداد على السواء . ولنوضح بمثال : الصحة لا تنتج الأفعال التي تكون مضادة للصحة . بل لا تنتج إلا أشياء مطابقة للصحة . من أجل ذلك نقول على انسان إن مشيته تدل على الصحة متى كان في الواقع يمشي كما يمشي الرجل السليم . § ٥ — في الغالب أن كيفا مضادا يبين بالكيف المضاد له ، كما يقع غالبا أيضا أن تظهر الكيوف بالفاعلين الذين تصدر عنهم . وفي الواقع اذا كان اعتدال مزاج الجسم معلوما تماما فان سوء المزاج لا يخفى ، واذا كان اعتدال المزاج يستنتج من الظروف التي تظهره كذلك هذه الظروف تنتج من هذا الاعتدال نفسه . مثال ذلك إذا كان اعتدال مزاج الجسم ينحصر في كثافة اللحم ، ينتج من ذلك ضرورة أن سوء المزاج ينحصر في نحافته ، وكل ما يسبب اعتدال المزاج يكون هو أيضا

— كأنه صورة — لا يخفى أرسطو عدم كفايتها .

§ ٤ — تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد — أعنى أنه متى علم المرء شيئا أو متى قدر عليه فانه يعلم الشيء المضاد ويقدر عليه أيضا .

— ولنوضح بمثال — ايضاح أرسطو هذا يحللى من ايضاح قد يكون ضروريا لنا . وهو نفسه قد أحسن الحاجة اليه .

— التي تكون مضادة للصحة — والتي تكون أفعالا خاصة بالمرض .

§ ٥ — كيفا مضادا يبين — ان المثل الوارد في سبيل يوضح هذه النظرية . فتي علم الانسان ما يربب اعتدال مزاج الجسم علم أيضا ما يربب سوء المزاج . يجب أن يراجع في هذه النظرية العامة كتاب القاطيويراس (المقولات العشر) ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجتي .

ما يسببه نمو اللحم . § ٦ - ومن العادى أنه متى كان أحد الحدين المتقابلين بالمتضاد له معان عدة ، ينتج ضرورة أن الحد الآخر يمكن أن يحمل أيضا على جهات عدة . وتلك هى الحالة فى العادل والظالم . § ٧ - وإنه ليظهر فى الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يحملا على معان عدة ، وإذا كانت التسمية فى هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد التقارب . وقد تكون أكثر جلاء وأتم وضوحا اذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعدا بعضها عن بعض ، لأنه حينئذ يكون الفرق فى المعنى عظيما . وعلى هذا فى اللغة الاغريقية يطلق بلا خطأ كلمة واحدة على عظم عنق الحيوانات وعلى الآلة التى بها تقفل الأبواب .

§ ٨ - فلننظر إذن كم جهة فيها يمكن أن يقال عن رجل إنه ظالم .

يرمى بهذا الاسم فى آن واحد هذا الذى يتعدى حدود القوانين ، وهذا الذى هو شره بين الشره ، وذلك الذى يخص الأغيار بنصيب ناقص . وبنتيجة واضحة ينبغي أن يسمى عادلا ذلك الذى يطيع القوانين والذى يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذى يطابق القانون والمساواة . والعمل الظالم هو اللاقانونى وغير المطابق للمساواة . § ٩ - ولكن لما أن الرجل الشره

§ ٧ - على معان عدة - بقية هذه المناقشة توضحه ايضا كما تاما .

- بلا خطأ - أضفت هذين اللفظين لبيان الفكرة .

- العظم والآلة - لا خطر من ذلك لبعد ما بين المعنيين . فانما يقع التخليط من المعانى المتقاربة جد التقارب .

§ ٨ - هذا الذى يتعدى حدود القوانين - لفظ الظالم لا يؤدى فى لغتنا (الفرنسية) هذا المعنى وان كان يدل عليه بالمواسطة .

- قواعد المساواة - ويمكن أن يزداد قواعد العدالة ، فان اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين :

الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم، وإنه ليكونه في كل ما يختص بخيرات هذه الحياة، على أنه ليس كذلك في كلها بل في التي تنتج عنها الثروة والفاقة، فان هذه هي دائما خيرات على العموم وإن لم تكنها دائما بالنسبة لشخص معين بخصوصه . ومن عادة الناس أن يرغبوا فيها ويسعوا لها وإن كان هذا باطلا لأن كل ما يجب عليهم هو أن يرجوا أن تكون هذه الخيرات التي هي حسنة في ذاتها تبقى أيضا خيرات بالنسبة لهم وأن يميزوا بحكمة ما يمكن أن يكون خيرا حقيقيا بالنسبة لهم على الخصوص .

§ ١٠ — إن الرجل الظالم ليس يطلب أكثر مما ينبغي أن يناله بطريق الانصاف، فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل مما ينبغي، ومثال ذلك في حالة ما إذا كانت الأشياء التي ينبغي أن تناله رديئة على الإطلاق . ولما أن أقل الشر يشبه أن يكون خيرا بوجه ما وأن الشره لا يكون إلا في الخير فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم يمكن بهذا وحده أن يعد شرها بغير عدل . § ١١ — وإنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغي عام يتناول أيضا هذا المعنى من معاني الظلم . وهو فوق ذلك يتعدى حدود القوانين لأنه في هذا ينحصر الفسوق عن القانون ، أعنى أن مجاوزة المساواة أى البغي تتناول كل ظلم وأنها عامة لجميع الأفعال الظالمة

§ ٩ — هي دائما خيرات . استطراد لا يظهر أنه ملثم مع ما تقدم .

§ ١٠ — قد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل — هذا ضرب من الظلم السلبي .

— فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم — حينما يجب عليه أن يحتمل غرما مساويا أو أكثر .

§ ١١ — لفظ البغي — اللغة الفرنسية في هذا المعنى متفقة مع الاغريقية فان البغي يشمل كل

أنواع الظلم .

— فوق ذلك يتعدى حدود القوانين — نحن لا نقول عليه في هذه الحالة إنه باغ بل نقول إنه مجرم .

— مجاوزة المساواة أى البغي — ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

أيا كانت . § ١٢ — لكنه إذا كان هذا الذى يتعدى حدود القوانين ظالما وإذا كان هذا الذى يتبعها عادلا فيتبين أن جميع الأمور القانونية هى أيضا أمور عادلة بوجه ما . كل الأفعال التى نص عليها التشريع قانونية وإننا لنسمى كل واحد منها فعلا عادلا . § ١٣ — غرض القوانين فى نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالى، وإما حماية مصلحة كبرائهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة سواء بفضلهم أم بأى عنوان آخر . ينتج من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما إنها عادلة متى كانت توجد سعادة الاجتماع السياسى أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو تحميها . § ١٤ — بل قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك فيأمر بأفعال الشجاعة كأن لا يترك امرؤ صفقه وأن لا يفتقر وأن لا يلقى سلاحه . ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاعتدال كالنهى عن الزنا وعن الاضرار بالغير . ويأمر بأفعال الرفق كالنهى عن الضرب وعن الشتم . وإن القانون ليسط سلطاناه أيضا على جميع الفضائل الأخرى وعلى جميع الرذائل الأخرى إذ يأمر بأفعال بعينها وينهى عن أفعال أخرى ، إن حقا متى كان فى وضعه حكمة وتدبر ، وإن باطلا متى وضع على عجل وبأقل مما ينبغى من التدبر .

§ ١٢ — عادلة بوجه ما — يشعر أرسطو بضرورة أن يحدّد هو نفسه هذا المبدأ . وفيما سوف يلى يبين أن العدالة فى كل امتدادها تتناول العدل وتفوقه .

§ ١٣ — المصلحة العامة لجميع الأهالى — راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ص ١٤٥ من ترجمتى .

§ ١٤ — بل قد يذهب القانون الى أبعد من ذلك — قد حلل هنا كل مشخصات القانون ، ومن عهد أرسطو لم يتكلم أحد على هذا الموضوع الكبير بأحسن مما تكلم .

— على جميع الفضائل الأخرى — التعبير أعم مما ينبغى ، فان كثيرا من الفضائل الشخصية ما لا يمكن القانون أن يحميه .

§ ١٥ - إذن فالعدل على هذا هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة بل هو متعدد إلى الغير وهذا هو الذى يجعله فى الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل "فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالاعجاب". ومن هنا يجيء مثلنا :

"كل فضيلة توجد فى طي العدل"

أزيد على هذا أنه من جهة العلو الفضيلة التامة، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمام. تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته فى حق الأغيار لنفسه فقط. وكثير من الناس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصيا، ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأغيار. § ١٦ - لهذا أرى كلمة "بياس" مليئة معنى إذ. كان يقول « السلطان محك الانسان ». ذلك بأن الواقع هو أن القاضى صاحب السلطان ليس شيئا إلا بالاضافة إلى الأغيار فانه وإياهم فى شركة. § ١٧ - كذلك للسبب عينه أن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون تخير أجنبى، تخير للأغيار لا لنفسه لأنه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير، لأنه لا يصدر عنه

§ ١٥ - الفضيلة التامة - من حيث كونها تتعلق بالفضائل الأخرى كما عني أرسطو بالنتيجة إليه .
- أهم الفضائل - انه على الأقل من أهمها ، وان ما يوضح ويرز إيثار أرسطو هو منفعة العدل الاجتماعية والسياسية . بدون العدل تفقد الجمعية غرضها ولا تستطيع أن توجد .
- "فما شروق الشمس ولا غروبها ..." - قد وضعت هذه الجملة بين الأقواس لأنها يظهر عليها أنها مأخوذة من شاعر . على أن المفسرين لم يقولوا لمن هى بالضبط .
- مثلنا - هذا البيت هو من قول "تيوغنيس" (ر . البيت ١٤٧) الذى لم يزد على أن صاغ به الاحساس العام . وفى تعبير أرسطو ما قد يظهر منه ذلك .
- فى حق الأغيار - هذه الأفكار التى لا تكاد تسند على العموم للأقدمين تسند على الالتفات جد الالتفات .
§ ١٦ - كلمة "بياس" - هى تعزى أيضا الى "سولون" .

إلا ما هو مفيد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه . § ١٨ — إن شر الناس هو ذلك الذى بفسوقه يضر نفسه والناس . غير أن الرجل الأكل ليس هو هذا الذى يستخدم فضيلته لنفسه ، بل هو ذلك الذى يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائما . § ١٩ — حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة . بل هو الفضيلة كل الفضيلة . وإن الظلم الذى هو ضده ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها . § ٢٠ — وعلى جملة من القول فانه يرى مما تقدم من الايضاح الفرق بين الفضيلة والعدل . وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتها غير أن شكل كونها ليس متماثلا . فمن حيث إنها متعلقة بالغير فهى العدل ومن حيث إنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هى الفضيلة على إطلاقها .

§ ١٨ — الرجل الأكل ... لغيره — مبادئ سامية تشف عن حب الانسانية ، يدهش المرء أن يجدها في زمان أرسطو . ولكن القدماء الذين كانوا يفهمونها ويصوغونها لم يعرفوا سوء الحظ أن يطبقوها في العمل .

§ ١٩ — بل هو الفضيلة كل الفضيلة — هذا غلو واضح ، ولكنه مفهوم من جانب أرسطو الذى لا يريد إلا أن يجعل الأدب جزءا من السياسة .

§ ٢٠ — وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هى هى بذاتها — معنى قليل الضبط فان الاعتدال (العفة) وهو جزء أصلى للفضيلة يخالف العدل جدا . راجع الباب التالى الذى فيه تبين هذه الفروق خير بيان .

الباب الثانى

التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعى سياسى واجتماعى ، وعدل قانونى وتعميضى - ان علاقات الأهالى بينهم هى نوعان ارادية ولا ارادية .

§ ١ - مهما يكن من الأمر فاننا ندرس العدل من حيث كونه جزءا من الفضيلة . وقد يمكن اعتباره فضيلة خاصة كما أسلفنا القول . كذلك نريد أن ندرس الظلم باعتبار أنه جزء من الرذيلة . § ٢ - وإليك دليل أنه رذيلة خاصة ، أن هذا الذى يأتى الأفعال الأثيمة بجميع صنوفها يفعل شرا وإنه لظالم إن شئت . لكن لا يمكن أن يقال عنه لهذا إنه شره ينحصر نفسه بنصيب أكثر مما يحق له . حينئذ الرجل الذى وقت للقاء يلقي درعه جبنا ، وهذا الذى يسعى بالنسيمة في حق آخر مع سوء القصد ، وذلك الذى يمتنع بخلا عن مساعدة صديقه . كل أولئك ليس إثمهم أنهم أخذوا أكثر مما يستحقون . وكذلك إذا ربح رجل رجلا رجاءا دفعه إليه الشره فقد يمكن أنه لم يأت عملا من الأعمال الرذيلة التى ذكرناها ، ومع ذلك فإن لم يكن قد ارتكب تلك النقائص فمن المحقق أنه ارتكب احداها أيا كانت

الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - من حيث كونه جزءا من الفضيلة - يرجع هنا أرسطو الى الحق ولكنه يناقض نظرياته السابقة .

- كما أسلفنا القول - عند درس العدل بمعزل عن الفضائل الأخرى فى الباب السابق .

§ ٢ - ينحصر نفسه بنصيب أكثر - هذه هى آية الظلم ، وعلى رأى أرسطو الظالم هو مخالف للعدالة .

ما دام أنه استحق اللوم وأنه قد كشف عن فسوقه وظلمه . § ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم هو بوجه ما جزء من الظلم الكلى وظالم خاص جزء من الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون . § ٤ - زد عليه أن رجلين اقترفا الزنا فإذا لم يكن أحدهما ليقصد من عمله إلا ما ينال من الكسب وقد ناله فعلا، وإذا لم يكن الآخر مدفوعا إلى فعله منفقا مالا إلا بدافع الشهوة خلافا للأول، فإن هذا الأخير أولى به أن يعتبر فاسقا من أن يعتبر مكتسبا من وجه خسيس، فى حين أن الآخر وإن اعتبر رجلا ظالما مجرما فانه على التحقيق ليس فُسقة لأنه من البين أن الريح وحده هو الذى كان رائده فى فعلته . § ٥ - اليك ملاحظة أخرى هى أنه يمكن دائما إلحاق جميع الأفعال الظالمة الأخرى وجميع الجرائم إلى رذيلة خاصة بعينها . مثال ذلك إذا زنى رجل ألحقت جريمته بالفجور، وإذا تخلى عن رفيقه فى الحرب ألحقت جريمته بالجن، وإذا ضرب أحدا ألحقت بالغضب، فى حين أنه إذا ارتكب خطيئة لربح جرت إليه فانه لا يمكن إلحاقها برذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتها .

§ ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظالم - هذا هو الظلم بمعناه الخاص متميزا عن الرذائل الأخرى كما يتميز العدل عن الفضائل الأخرى . وإن سبب الإيهاام هنا هو أن معنى كون المرء ظالما ومعنى كونه مجرما فى نظر القانون، هذان المعنيان فى اللغة اليونانية يدل عليهما لفظ واحد مشترك . وكان حقا على الفلسفة أن تبدد هذا الخفاء ولكن أرسطو قد زاده خفاء . وهذا نقد حق يصح أن يوجه اليه .

- الظالم المطلق الذى هو مخالفة القانون - يمكن المرء أن يكون ظالما دون أن يخالف أى قانون وضعى .
§ ٤ - زد عليه - لا يرى أى نتيجة يريد أرسطو أن يستنتجها من المقارنة بين هذين السببين الحاملين على ارتكاب الزنا . فإن القانون قد عصى على كلا الوجهين والاجرام فى كليهما فى عين القضاة سواء . وقد يكون ممكنا فى نظر الأدب أن يكون أحد المجرمين أخط من الآخر .

- على التحقيق ليس فسقة - على أن أرسطو لا يريد بهذه المتابعة أن يعذره .

§ ٥ - رذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاته - قد يمكن أن تلتحق هذه الخطيئة بالحرص الذى يصير هو نفسه فى الواقع ظلما متى وقع على حساب الغير .

§ ٦ - ينتج من هذا جليا أنه يوجد خلاف الظلم التام العام ظلم آخر بجزء للأول مرادف له في الاسم لأن حد الاثنين جميعا يوجد في جنس واحد . وكلاهما في الواقع ينحصر فيما يتعلق بمال الغير . غير أن أحدهما المرتبط بكل ما يتعلق بالشرف والثروة والسلام الشخصي وكل الأسباب التي من هذا القبيل إذا أمكن أن تندرج تحت اسم واحد فليس الحامل عليه إلا اللذة الناتجة من ربح ظالم . أما الآخر فعلى الضد ينطبق بصورة عامة على جميع الأشياء عنها التي يهتم بها على جهة عكسية الرجل الفاضل .

§ ٧ - يرى حينئذ أنه يوجد عدة أنواع من العدل وأنه فضيلة خاصة من اللائق تميزها عن الفضيلة على المعنى الواسع لهذه الكلمة فلنفحص عن كسب ما هو العدل وما هي مشخصاته .

§ ٨ - قد حدّ الظالم بأنه هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أى

· § ٦ - غير الظلم التام العام - يريد أرسطو أن يقول "الجريمة العامة ضدّ القوانين . " هذا هو بعينه الاتهام الذي نهبت عليه .

- مرادف له - أما في اللغة بخائر وأما في الواقع فلا ، فانه ليس في لغتنا (الفرنسية) هذا الاشتراك . لأن فيها الجريمة متميزة عن الظلم والخطيئة على وجه العموم .
- على جهة عكسية - اضطررت أن أزيد هذه الكلمات التي يظهر لى أنها ضرورية للبيان والتي تستخرج من عبارة أرسطو .

- الرجل الفاضل - ليس هذا هو الظلم بالمعنى الخاص بل هو الرذيلة في كل عمومها .

§ ٧ - يوجد عدة أنواع من العدل - وهى أضداد لواحد واحد من كل أنواع الظلم حسب نظرية أرسطو .

§ ٨ - هو غير القانوني - للعادل أسس أخرى غير القانون ما دام القانون نفسه مضطرا للصعود الى مبادئ أعلى .

الجار. وعلى هذا يكون العادل هو القانونى والمنصف . وحينئذ يكون النوع الأول من الظلم الذى سبق الكلام عليه آنفا هو الذى يتعلق بعدم القانونية . § ٩ - ولكن معنى عدم المساواة والكم الأكثر ليسا شيئا واحدا ، بل هما شيئا الاختلاف ، وإن أحدهما من الآخر لكالجزء بالنسبة للكل ، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر . وبالنسبة للظلم والظالم ليسا مماثلين لعدم المساواة وغير المساوى . وإن الحدين الأولين مختلفان كثيرا عن الحدين الثانيتين ، الأخيران جزآن والآخرا نكلان . حينئذ هذا الظلم الخاص الذى ينتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام ، وكذلك أى فعل بعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلى .

§ ١٠ - إذن إيفاء للبيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين ، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة . ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة ، وأنهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطى الفضيلة المطلقة والثانى تعاطى الرذيلة . وقد يرى بوضوح أيضا كيف يلزم حدّ العادل والظالم من

- العادل هو القانونى - نتيجة لما تقدم ولكنه مع ذلك خطأ أيضا .

- النوع الأول من الظلم - يرى من هذا جليا أن الخلط الذى أتاه أرسطو إنما سببه اللغة الأخرى .

- الذى سبق الكلام عليه آنفا - فى أول هذا الباب وفى الباب الذى قبله .

§ ٩ - كل ما هو أكثر هو غير مساو - والواقع أن غير المساوى يمكن أن يكون الأقل . ولكن لا يرى فيماذا تنفع هنا هذه التفاصيل التى يقف عليها أرسطو .

- حينئذ هذا الظلم الخاص - هذا المبدأ الذى بين عدّة مرات لا يستخرج ضرورة مما تقدّم وليس

نتيجة له مهما كان حقا .

§ ١٠ - باعتبار أنهما يلتبسان بالفضيلة التامة - تكرر لما سبق قوله فى أول هذا الباب .

حيث هذان الوجهان من النظر . وبالجمله فان أكثر الأفعال المطابقة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة . فان القانون ينص على العيش تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة ، كما أنه يحظر الأفعال التي يمكن أن توحى بها كل رذيلة على حدها . § ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ الفضيلة التامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما تثبته جميع النصوص المثبتة في قوانين التربية العامة التي تعالج بها الشبيبة . أما من حيث معرفة ما اذا كانت قواعد هذه التربية التي يجب أن تجعل كل فرد فاضلا على الاطلاق من اختصاص علم السياسة . أو أى علم آخر فلسوف تناقش هذه المسئلة ، لأنه ربما لا يكون شيئا واحدا بعينه أن يكون الرجل فاضلا وأن يكون حيثما حلّ مدنيا طيبا .

- أكثر الأفعال المطابقة للقانون - هذا حق ولكن مادام أرسطو يتحدث هذه الملاحظة بأكثر الأفعال ، فاذن يوجد أفعال خارجة عن القانون دون أن تخرج بذلك عن مبادئ الأدب .
- تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة - ان سلطان القانون لا يمتد الى هذا الحد ، أو على القليل لا يستطيع في هذا الصدد إلا أن ينص نصوصا عامة .
§ ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ - خطأ عظيم ينتج من أن أرسطو بادئ بدء قد وضع السياسة فوق الأدب .

- جميع النصوص المثبتة في قوانين - مهما يفعل القانون فان جزءا عظيما من الفرد بل أحسنه هو خارج عن حكمه بالضرورة . فليست القوانين بدون الأخلاق شيئا مذكورا .
- فلسوف تناقش هذه المسئلة - راجع السياسة ك ٤ ب ١٤ وك ه وأيضا في آخر الأدب الى نيقوماخوس ك ١٠ ب ١٠

- شيئا واحدا بعينه - قد ناقش أرسطو هذه المسئلة في السياسة ك ٣ ب ٢ ص ١٣١ من ترجمتي

١٢٤ - ولكنى أعود الى العدل الجزئى والى العادل الذى يرتبط به من هذه الجهة . وأميز منه بديا نوعا أول هو العدل التوزيعى للإكرامات والثروة ولسائر المزايا التى يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة ، لأنه يمكن فى توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدنى وآخر . § ١٣ - والى هذا النوع الأول من العدل أضيف نوعا ثانيا وهو هذا الذى يرتب القيود القانونية للعلاقات المدنية وللعقود . وهنا أيضا يلزم التمييز بين نوعين فإن من بين العلاقات المدنية ما هو إرادى ومنها ما ليس كذلك . وأعنى بالعلاقات الإرادية مثلا البيع والشراء والعارية والكفالة والاجارة والوديعة والاستصناع ، وإنها إذا سميت عقودا إرادية فذلك لأن الواقع هو أن أساس جميع العلاقات من هذا النوع لا يتعلق إلا بإرادتنا . ومن جهة أخرى يمكن فى العلاقات اللإرادية التفصيل . فمنها ما يقع على غير علم منا كالسرقة والزنى والتسميم ورشوة الخدم واختلاس العبيد والقتل بالمفاجأة وشهادة الزور . ومنها ما يقع بالقوة الظاهرة كسوء المعاملات الشخصية وحبس الناس بغير وجه حق والسلاسل التى يقيد بها والموت والخطف والجروح التى تخلف العاهة والأقوال التى تجرح والسب المحرض .

١٢٥ - الى العدل الجزئى - أو بعبارة أخرى الى العدل بالمعنى الخاص . ولكن أرسطولا يدرسه إلا من جهة الملكة على حسب ما ينظم علاقاتها مع الأهالى أو علاقات الأهالى بينهم .
- العدل التوزيعى للإكرامات - إنما الدستور هو الذى ينظم كل هذه الفروق .
١٣ - يلزم التمييز بين نوعين - كل هذه التمايز حققة ولكن أرسطولا يكاد يستخدمها فيما سبلى من نظريته التى تبقى من الغموض بموضع .

الباب الثالث

النوع الأول للعادل - العدل التوزيعي أو السياسى يشبه بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوى .
العدل يقتضى بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين يسندان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يعتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هى النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التى قدرها الرياضيون .

§ ١ - ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة وما دام الظالم هو غير المساوى فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوى وهذا الوسط إنما هو المساواة، لأنه فى كل فعل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فللمساواة محل أيضا . § ٢ - وحيث إذا كان الظالم هو غير المساوى فالعادل هو المساوى ، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال . وإذا كان المساوى وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره . § ٣ - ولكن المساواة تقتضى على الأقل حدين . وبنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى شئ بعينه وأشخاص بأعيانهم . ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدين بعينهما هما الأكثر والأقل . ومن حيث هو مساواة فانه مساواة شيئين . وآخر من حيث هو وسط فانه يتعلق بأشخاص من قبيل بعينه . § ٤ - العادل يقتضى إذن بالضرورة

- الباب الثالث - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - الظلم هو عدم المساواة - ليس الحدان متكافئين التكافؤ التام . وإن نظريات هذا الباب مذكورة فى السياسة ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٤ من ترجى الطبعة الثانية .

§ ٢ - وسطا نظيره - وهذا هو ما يجعله فضيلة فى نظرية أرسطو .

§ ٣ - العادل وسطا ومساواة - هذا هو التعريف التام للعادل تكون من جميع العناصر التى كشفها

على التوالى التحليل السابق .

كلها أربعة عناصر على الأقل . فان الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الاثنين، والأشياء التي فيها يوجد العادل هي اثنان أيضا . § ٥ - المساواة هي هنا كذلك بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء التي تكون فيها، أعني أن النسبة التي بين الأشياء هي أيضا النسبة بين الأشخاص . فاذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغي أن تكون أنصباؤهم متساوية . ومن هذا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدعو المساواة على أنصباء متساوية، أو حينما لم يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصباء متساوية . § ٦ - وهذا نهاية في الوضوح لو نظر إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النظر إلى الأشياء . فان كلا في القسمة ليوافق على أن العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبي للتصوم . غير أن كل الناس لا يتواضعون على ما صدقات الاستحقاق فان أنصار الديمقراطية يضعونه في الحرية لا غير، وأنصار الأوليغارشية يضعون الاستحقاق تارة في الثروة وتارة أخرى في المولد ، وأنصار الأرستقراطية يضعونه في الفضيلة .

§ ٧ - على هذا حينئذ يكون العادل شيئا من المتناسب، والتناسب ليس محدودا على التخصيص بالعدد في وحدته وفي تجزئته، بل هو ينطبق على العدد على وجه

§ ٤ - أربعة عناصر - سيضعها أرسطوفيا بل على نسبة هندسية أو على نسبة حسابية .

§ ٥ - المنازعات والمطالبات - هذه الفرصة موضحة في السياسة حيث يكون لها أعظم أهمية ك ٣ ب ٧ ف ١ ص ١٦٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . ويمكن أيضا مراجعة عدة فقرات وعلى الخصوص ك ٧ ب ١ ف ١١ وك ٨ ب ١ ف ٧ ص ٣٦٧ و ٣٩٧ ، فالفكرة واحدة هنا وهناك والتعبير بكاد يكون كذلك أيضا .

§ ٧ - وفي تجزئته - يعني كما يعتبره الرياضيون . فان العدد المحدد (في الخارج) أعني المخالط للأشخاص والأشياء يمكن كذلك أن يكون تناسبيا .

العموم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الأقل .
 § ٨ — بديا من البين أن التناسب المنقطع مكون من أربعة حدود وما الأمر
 في التناسب المتصل بأقل وضوحا . فان هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو
 وحده مكونا حدين ويكرره مرتين . فيقول مثلا نسبة a الى b كنسبة b الى c .
 حينئذ b هو مكرر مرتين بحيث إنه بتكرار b هذا تكون حدود النسبة في عدد
 الأربعة أيضا .

§ ٩ — كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هي واحدة
 بعينها لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص والنسبة للأشياء، وعلى هذا
 حينئذ كما يكون الحد a هو الى b فالحد c يكون الى d وبالتبادل كما يكون a هو c
 يكون b هو d وبالتبع أيضا مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدين
 الآخرين وهو يحصل من جهة ومن أخرى يجمع الحدين اللذين فصلا عما يليهما . فاذا
 رتب الحدود بينها تبعا لهذه القاعدة فحاصل الجمع يبقى عادلا تماما، وعلى هذا حينئذ الجمع
 بين a و b وبين c و d هو نموذج العدل التوزيعي . وعادل هذا النوع هو وسط
 بين أطراف لا تكون بدونه في تناسب بعد . لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائما

§ ٨ — التناسب المنقطع — أو المركب من أربعة حدود مختلفة . في التناسب المتصل لا يوجد
 الا ثلاثة لأن حد الوسط مكرر مرتين أولا كنتيجة ثم كقائمة . يمكن أن يرى أن أرسطو يزيد كثيرا
 في هذه التفاصيل التي ليست إلا استطرادا .

§ ٩ — والنسبة هي واحدة بعينها — من طرف ومن آخرين الحدين الأولين وبين الحدين الآخرين .
 — وبالتبادل — هذا هو إحدى تبدلات المحال الجائزة في كل تناسب .
 — وبالتبع أيضا — خاصة أخرى للتناسب بالزيادة في الكم : مجموع الطرفين هو مساو لمجموع الوسطين .
 — هو نموذج العدل التوزيعي — الدورة طويلا للوصول الى هذه النتيجة .

تناسبي . § ١٠ - يسمى الرياضيون هذا التناسب تناسبا هندسيا والواقع ان المجموع الأول في التناسب الهندسي هو للمجموع الثاني كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر. § ١١ - ولكن هذا التناسب الذي يمثل العادل ليس متصلا لأنه ليس يوجد من جهة العدد حد واحد بعينه للشخص وللشيء . اذا كان إذن العادل هو التناسب الهندسي فالظالم هذا الذي هو ضد للتناسب . وهو يجوز أن يكون مع ذلك تارة بالأكثر وتارة بالأقل . وهذا هو الذي يجري في حقيقة الواقع ، فان الذي يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له . § ١٢ - ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعاً . والضرر الأصغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل إنما هو دائما النفع وكلما كان الشيء مفضلا كان النفع أكبر .

§ ١٣ - هذا هو أحد النوعين اللذين يمكن التمييز بينهما في العادل .

§ ١٠ - المجموع الأول - يكون أضبط أن يقال ما دام الأمر بصدد التناسب الهندسي : « الحاصل الأول » .

- كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر - خاصة أخرى للنسب . يظهر أن أرسطو تعجبه هذه التفاصيل التي ربما كانت حديثة العهد في زمانه .

§ ١١ - ليس متصلا - وهذا هو ما ينتج من الفرض عينه ما دام أنه قد فرض ضرورة وجود أربعة حدود : شخصين وشيئين النسبة بينهما واحدة .

§ ١٣ - أحد النوعين - هذا هو العدل التوزيعي . وسيعالج العدل القانوني في الباب التالي . ولقد أبان أفلاطون أيضا أنه لا يوجد عدل اجتماعي بدون تناسب . ولكنه لم يلح على هذا المعنى كما ألح عليه أرسطو . راجع هذه المناقشة في القوانين ك ٦ ص ٣١٧ من ترجمة فكتور كوزان .

الباب الرابع

النوع الثانى للعدل - العدل القانونى والمعوض - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتبارا للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التى يسببها الواحد وبين الربح الذى يرجحه الآخر فى العلاقات التى ليست لإرادة ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابى - بيان بالرسم -
محصل هذه النظرية العامة للعدل .

§ ١ - أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع ، وهو الذى يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء فى العلاقات الإرادية أم فى العلاقات اللا إرادية .
§ ٢ - والعدل ههنا يتمثل بشكل مغاير تماما لشكله الأول . فان العادل الذى لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائما أن يتبع التناسب الذى جئنا على تفصيله . فاذا كان الأمر بصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصباء التى يدخل بها كل واحد . وعلى ذلك يكون الظالم أى مقابل العادل هو ما قد يكون مضادا لهذا التناسب . § ٣ - والعادل فى المعاضات المدنية هو أيضا نوع من المساواة . والظالم نوع من عدم المساواة . ولكن كل ذلك ليس تابعا لذلك التناسب الذى سبق بيانه بل تابعا لتناسب حسابى

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - العدل المعوض والوازع - زدت هذه الكلمات لزيادة البيان .

- الارادية واللا ارادية - ر . ما سبق ب ٢ ف ١٣

§ ٢ - الذى جئنا على تفصيله - يعنى النسبة الهندسية التى فيها تكون الأشياء متناسبة بالنسبة الى الأشخاص الذين توزع عليهم .

- الأنصباء التى يجلبها كل واحد منهم - نصيب الثروة ونصيب الشغل ونصيب الأهلية الخ .

§ ٣ - لتناسب حسابى فقط - يعنى بباقي الطرح لا بخارج القسمة ، فان الأمر لم يعد بصدد

استحقاق الأشخاص .

فقط . فليس يهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذى جرد الرجل النابه . كذلك لا يهم أن يكون الذى ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا . فان القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة، وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانبا وما إذا كان الآخر مجنبا عليه وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب اضرازا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر . § ٤ - وبالتبعة يبحث القاضى أن يسوى هذا الظلم الذى ليس هو إلا عدم مساواة، لأنه متى كان الواحد قد ضُرب وكان الآخر قد أحدث الضربات، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت، فان الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة، فيحاول القاضى بالعقوبة التى يحكم بها أن يسوى بين الأشياء بأن يجتزأ أحد الخصمين من الربح الذى ربحه . § ٥ - وإنى لأستخدم مع ذلك الألفاظ العامة التى اصطلح عليها العرف فى الأحوال التى من هذا القبيل وإن كانت هذه التعابير ليست منطبقة بالضبط فى بعض الأحوال . وأقول الربح فى صدد الذى قد ضُرب والخسارة فى صدد الذى قد وقع عليه الإيذاء . § ٦ - غير أنه متى أمكن القاضى أن يقدر الخسارة الواقعة فربح الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحا . وعلى هذا فالمساواة هى الوسط بين الأكثر وبين الأقل . فالربح والخسارة

-
- ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة - هذا حق بنصه وفصه . ولكن التطبيق يمكن أن يختلف كثيرا واعتبارات الأشخاص تسترد مع الأسف سلطانها .
- § ٤ - هذا الظلم - يفسر هذا أرسطو فى عرض توضيح فكرته .
- § ٥ - اصطلح عليها العرف - فى لغتنا (الفرنسية) هذه الألفاظ هى أقل تخصيصا منها فى اللغة الاغريقية . ومع ذلك اضطررت الى استعمالها .

أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولها بالأكثر والثاني بالأقل ، فالأكثر في النفع والأقل في الضرر ، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة أو الألم . والمساوى الذى يلزم الوسط بين أحدهما وبين الآخر هو ما نسميه العادل ، وعلى جملة من القول فان العادل الذى موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر .

§ ٧ - من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات التجئ إلى القاضى . وما الذهاب إلى القاضى إلا ذهاب إلى العدل ، لأن القاضى يشبه أن يكون العدل الحى الشخص . يجهأ إلى القاضى الذى يمسك بين طرفى المتصمين ، بل قد يعطى القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققا الحصول على العدل بمجرد الحصول على الوسط القويم . § ٨ - فالعادل إذن هو وسط ما دام القاضى نفسه وسطا . والقاضى يسوى بين الأشياء . قد يمكن القول بأن القاضى - بصدد نصيب مقسوم إلى جزئين غير متساويين أكبرهما يربو على النصف - يقطع ما زاد ويصله بالجزء الأصغر . ثم متى كان الكل مقسوما إلى قسمين متساويين تماما فكل واحد من المترافعين يعترف بأن عنده النصيب الذى يجب أن يؤول اليه ، أعنى أن المترافعين لهما كليهما نصيب مساو . § ٩ - غير أن المساوى هو الوسط بين النصيب الأكبر

§ ٧ - التجئ الى القاضى ... العدل الحى الشخص - تعبيرات جميلة حقيقة بجلال الموضوع .
- لقب المصلحين - ولقد أحسن أرسطو بأن وضع لفظ "أحيانا" لأنه لا يمكن أن يوجد مصلحون حقيقيون أو محبكون في الواقع إلا اذا رضيه الخصوم ، والمجرم لا يقبل العدل بل هو على العموم يتجنبه حتى يفتر من العقاب الذى يخشاه . ولا يكون التحكيم إلا فى القضايا المدنية .
§ ٨ - والقاضى يسوى بين الأشياء - تكرير لما قيل آنفا .
- فكل واحد من المترافعين يعترف - ان المترافع المحكوم عليه يكاد لا يعترف بالية بأن القاضى كان عنده الحق .

والنصيب الأصغر على نسبة حسابية . لهذا كان لفظ العادل في اللغة الإغريقية يكاد يكون مماثلا للفظ الذى يدل على القسمة المتساوية إلى قسمين وأنه يكفى تغيير حرف واحد من طرف ومن آخر حتى تكون الكلمات التى تدل على العادل والقسمة إلى اثنين والقاضى والذى يقسم شيئا إلى اثنين كلمات متشابهات تمام التشابه . § ١٠ - فى شيئين تساويا إذا نزع من الثانى كمية معينة تضاف إلى الآخر، فاق الأول الثانى بضعف الكمية المضافة، لأنه إذا اقتصر على حذف هذه الكمية من أحدهما دون أن تضاف إلى الآخر، فالشئ الأول لا يفوق الثانى إلا بهذا الفرق مرة واحدة . وعلى هذا حينئذ يفوق النصيب المزد على بواحد نصف الشئ . وهذا النصف فى دوره يفوق بواحد النصيب الذى منه نزع بعض الشئ . § ١١ - ومن هذا يمكننا أن نعلم ما يلزم نزع من هذا الذى عنده الأكثر وما يلزم رده على ذاك الذى عنده الأقل . يلزم أن يضاف إلى الحد الذى عنده الأقل كل الكمية التى بها يفوقه النصف، وأن يُنقص من الحد الأكبر كل الكمية الزائدة على النصف . § ١٢ - لتكن ثلاثة خطوط a و b و c مساوية بعضها

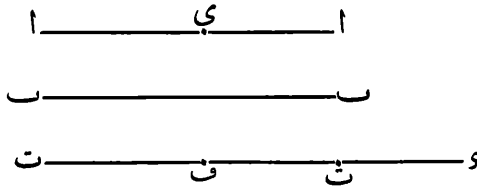
§ ٩ - فى اللغة الإغريقية - لقد توسعت قليلا فى هذه النقطة لأجعل التقريب الذى يفعله أرسطو أكثر ظهورا . وإن هذه المعادلات الاشتقاقية غير آمنة وقليلة الذوق ولقد كان أولى بأرسطو أن يتركها الى "قرايتل" الذى ربما كان هو الذى أوحى اليه بهذه المقارنة .

§ ١١ - ومن هنا يمكننا أن نعلم - هذه التقاسيم هى نظريا أبسط ما يكون . وأما فى العمل فالتقدير هو دائما صعب جدا . ومهما قال المرء فى نفسه انه يلزم الأخذ من هذا واعطاء ذاك فالمقياس دائما دقيق وغير مأمون .

§ ١٢ - لتكن ثلاثة خطوط - اوضح هندسى محض لا يزيد شيئا على بيان الموضوع بل ربما

بضربه .

لبعض فن أ ي حذف الجزء أى وإلى ت ت نضيف الجزء ت و فينتج أن الخط
بتمامه ت ت و يزيد على أى بالجزء ت و بالجزء ت و . وهو يزيد إذن أيضا
على ب ب بمقدار ت و .



(قد يمكن أن يقال إن الأمر هو كذلك في جميع الفنون كما هو هنا في العدل،
فإن الفنون لا تقوم لها قائمة إذا كان الفاعل في كل منها لا يفعل بمقدار معين
وعلى صورة معينة ، وإذا كان الشيء الذى يجب أن يقبل الفعل لا يقبله كذلك
بمقدار معين وعلى صورة معينة) . § ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا أن اسم
الربح واسم الخسارة اللذين نستخدمهما في التعبير إذ ندرس العدل قد أتيا من
المعاوضة والعقود الاختيارية ، فحينما يكون للمرء أكثر مما كان له من قبل فعبرة
هذا أنه أفاد ربحا ، وعلى الضد حينما يلقى المرء أن له أقل مما كان فعبرة هذا أنه أصاب
خسارة . وهذا هو ما يقع مثلا في معاملات البيع والشراء وفي جميع العقود التى ترك

- (قد يمكن أن يقال ...) - كل هذه الجملة التى وضعها بين قوسين خارجة عن الموضوع وليس هذا
محلها وإن كانت كل النسخ المخطوطة تثبتها والمفسرون اليونانيون عند تفسيرها يثبتون صحتها . راجع فما
يلى الجملة بعينها مكررة في الباب التالى ف ٧

§ ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا - هذا يتعلق بما سبق بيانه ولكنه لا يتعلق بما سبق أنفا مباشرة .
ولا شك في أن الملتن تشوبشا في هذه النقطة ، ومع ذلك فإن أرسطو يحاول أن يبرر من جديد التعابير التى
أتي بها في الفقرة الخامسة .

القانون فيها للتعاقدين الحرية التامة . غير أنه حينما لا يكون للمرء أكثر ولا أقل مما كان له وتبقى الأشياء على ما كانت عليه من قبل فيقال إن كل واحد له ماله وإنه لا أحد خسر خسارة ولا أفاد ربحاً .

§ ١٤ — وعلى جملة من القول فالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة ما في العلاقات التي ليست إرادية وأنه ينحصر في أن يكون لكل واحد نصيبه المساوي من بعد كما هو من قبل .

§ ١٤ — فالعادل هو الوسط القيم — في العدل المتقوض والوازع .

الباب الخامس

المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيثاغورسيين - قاعدة المثل بالمثل التناسبية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة المعاوضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ، وان مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شيء إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل وللظلم .

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق . وذلك هو مذهب الفيثاغورسيين الذين حدّوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة "أن يرد المرء للغير ردا تاما ما وصله منه" ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعى ولا مع العدل المعوّض والوازع . § ٢ - ومع ذلك يزعمون ويلحون أن القصاص إنما هو عدل "رادابنت" :

"أن يحتمل المرء ما قد فعل ، ذلك هو العدل الحق"

§ ٣ - غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب ، مثال ذلك إذا كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فانه لا ينبغى أن يضرب هو أيضا ، وإذا كان على ضد ذلك رجل ضرب القاضى فانه لا يكفى أن يضرب . بل يلزم أيضا أن يعاقب ويجب زيادة على هذا أن يفرّق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت

- الباب الخامس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أريديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص - اضطرت الى أن تضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الوحيدة التى استعملها المتن .

- وهذا هو مذهب الفيثاغورسيين - الذين قد ألحوا مع ذلك أيضا فى مشكلة العدل النسبي .
- أن يحتمل المرء ما قد فعل - لا يعرف من قائل هذا البيت الذى ينسبه بعض المفسرين الى "هيزيود" وهو مع ذلك لا يوجد فى مؤلفاته .

§ ٣ - من الحالات ما لا يتناوله هذا المذهب - وليس أهمها الحالات التى يذكرها أرسطو .

الجريمة قد وقعت عمدا أو خطأ . § ٤ — على أنى أعترف بأنه فى جميع المعاملات العادية التى يتداولها أهل المدينة بينهم هذا النوع من العدل، أغنى المبادلة التناسبية والتى ليست متساوية بالضبط، هو عين رابطة الاجتماع . إن الدولة لاتقوم إلا بتبادل المنافع هذا. وهو الحامل لكل واحد على أن يؤدى مع التناسب ما قد قبل . وفى الواقع من الأمر أحد الشئتين لازم: إما أن يبحث عن دفع الشر بالشر وإلا فالجمعية ضرب من الاستعباد إذا لم يتمكن المرء فيها من دفع الشر الذى أصابه، وإما أن يبحث عن مقابلة الخير بالخير وإلا لما وجد تبادل المنافع بين سكان المدينة مع أن هذه المعاوضة فى المنافع هى قوام الجمعية . § ٥ — وهذا يوضح لنا أيضا لماذا وضع هيكل الألفاف فى أهل أحياء المدينة بالناس لأجل أن يحمل الناس على أن يؤدوا إلى كل منهم ما أداه إليهم من المنافع فان ذلك هو خاصة اللطف . يلزمك أن تصنع المعروف فى دورك مع ذلك الذى صنع بك المعروف ثم يجب عليك أن تأخذ نفسك بأن تبدى معروفا جديدا تسديه إليه .

§ ٤ — هو عين رابطة الاجتماع — تلك هى نظريات حقة كل الحق وإنسانية كل الانسانية استعارها أرسطو من أفلاطون وحدّها بمحدود أضبط ووضحها أكثر من مرة فى السياسة . وان هذه النقطة مذكرة فيها . ك ٢ ب ١ ف ٤ ص ٥٢ من طبعى الثانية .

— الشر بالشر — يعنى أرسطو بالطرق القانونية من غير شك .

— ضرب من الاستعباد — بدون العدل الاجتماعى يصبح الطيرون عبيدا للتخيشين أو تُبدل الجمعية حربا مستديمة .

§ ٥ — هيكل الألفاف — فى المعنى ما فى اللفظ من مسحة الادعاء .

— خاصة اللطف — يجب لاطهار المعنى أن يضاف اليه ”وعرفان الجليل“ .

§ ٦ - يمكن تمثيل هذه المبادلة التناسبية للنافع بشكل مربع توجه حدوده المتقابلة الى اتجاه القطر وليكن مثلاً المعيار أ وصانع الأحذية ب والبيت ج والحذاء د . على هذا المعيار يقبل من صانع الأحذية العمل الخاص به وفي مقابلة هذا يدفع اليه العمل الذى يعمل به . فإذا كان حينئذ بين الخدم المتبادلة مساواة تناسبية ثم وجدت فيها مقابلة المثل بالمثل فى المنفعة ، كان الأمر على ما قد ذكرت ، وإلا فلا مساواة ولا ثبات لهذه الروابط ، لأنه ما دام أنه يمكن أن صنيع أحدهما يساوى أكثر من صنيع الثانى فيلزم بالضرورة إرجاعهما الى المساواة . § ٧ - وهذه القاعدة تُمثّل فى جميع الفنون فان هذه الفنون تكون مستحيلة إذا كان الفاعل الذى يجب أن ينتج لا يفعل بمقدار ما وعلى صورة ما من جهة ، ومن جهة أخرى إذا كان الذى يجب أن يقبل الفعل ويستهلكه لا يقبل هذا الفعل بمقدار معين وعلى صورة معينة . والواقع أنه لا معاملة ممكنة بين عاملين متشابهين ، بين طبييين مثلاً ، ولكن المعاملات المشتركة ممكنة بين طبيب وبين مزارع مثلاً وعلى العموم بين أناس مختلفين ليسوا متساوين وأنه يلزم التسوية بينهم قبل أن يتعاقدوا .

§ ٨ - على هذا حينئذ يلزم دائماً أن تكون الأشياء التى تحصل عليها المعايضة

§ ٦ - بشكل مربع - سرف آخر فى استعمال الهندسة ومع ذلك فان أرسطو لم يذهب هنا بهذه المقارنة بعيداً لتكون مفيدة ، ولا يدري لماذا رجع اليها .

- على ما قد ذكرت - يعنى أن تكون الجمعية حسنة التأليف والنظام وأنها تستطيع البقاء .

§ ٧ - وهذه القاعدة تُمثّل ... - راجع ما سلف فى الباب السابق ف ١٢ تجد هذه الجملة . ولكن يظهر أنها هنا فى موضعها .

- بين طبييين - من حيث كونهما طبييين .

§ ٨ - على هذا حينئذ - التفاصيل الآتية مهمة جد الأهمية والأفكار محكمة غاية الاحكام . ولكن يظهر أن نظرية العملة هذه هى استطراد فى هذا الوطن ويمكن مراجعتها بالتطويل فى السياسة ك ١ ب ٣ ف ١١ ص ٣٠ وما بعدها من ترجمتى الطبعة الثانية .

قابلة للمقارنة على نقطة ما فيما بينها وهنا محل العملة . فانه يمكن أن يقال إن العملة ضرب من الوسط أو من الوسيط ، فانها المقياس المشترك بين جميع الأشياء ، وبالنتيجة تقوم الثمن العالى للواحد كما تقوم الثمن الواطى للآخر . فهى تبين كم حذاء يلزم لتساوى قيمة بيت مثلا أو قيمة مواد غذائية تستهلك . فيلزم إذن بين المعمار وصانع الأحذية عدد من الأحذية معلوم لتساوى ثمن البيت أو عدد معلوم من الأحذية لثمن الأغذية . وبدون هذا الشرط فلا معاوضة ولا اجتماع ممكن ، ولا تحقق لأحدهما ولا للآخر إذا لم يمكن البتة الوصول الى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء .

§ ٩ - أكرر أنه يلزم على ذلك إيجاد مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء ، غير أن الحاجة التى بنا بعضنا لبعض هى فى الحقيقة الرابطة المشتركة التى هى ملاك الجمعية . فاذا لم يكن بالناس من حاجات البتة أو لم يكن لهم حاجات متشابهة فلا معاوضة بينهم أو على الأقل لا تكون كما هى . ولكن العملة بمواضعة اختيارية قد صارت بوجه ما آلة الحاجة وعلامتها . وتذكرنا لهذه المواضعة أعطى للعملة فى اللغة الإغريقية اسم مشتق من اللفظ الدال على القانون ، لأن العملة لا توجد فى الطبيعة ولا توجد إلا تبعا للقانون وفى قدرتنا أن نغيرها وأن نصيرها عديمة النفع إن شئنا .

§ ١٠ - حينئذ لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشياء سلفا وتكون علاقة الزارع مثلا بالحذاء هى أيضا علاقة عمل أحدهما بعمل الآخر . ولكنه

§ ٩ - الحاجة التى بنا ... - لقد أيد أرسطو دائما بحق أن الانسان كائن اجتماعى بالطبع .

- اسم مشتق - اضطرت الى أن أتوسع هنا فى نص المتن لأن لغتنا (الفرنسية) لا تسمح بالتقريب

الاشتقاق الذى يصنعه أرسطو بين الكلمتين اللتين يستعملهما . ولشد ما يحتمل أن هذا التقريب مضبوط .

- وأن نصيرها عديمة النفع - راجع السياسة فى الموطن الذى أتيت على ذكره آنفا .

لا يلزم اشتراط علاقة التناسب متى كانا قد أتما معاوضة بينهما وإلا كان لأحد الطرفين دائماً أكثر من الآخر الوجدتان اللتان كما نتكلم عليهما آنفاً . لكن متى كان لا يزال عند كليهما ماله فهما إذن متساويان وهما في شركة حققة ، لأن هذه المساواة يمكن أن نقرر بحض اختيارهما . فليكن الزارع أ والغذاء الذى ينتجه ث والحذاء ب وعمله الذى وصل الى حد المساواة و فاذا كانت مبادلة المنافع لا توجد بالقيود التى ذكرناها فليس هناك اشتراك بين الناس . § ١١ — وإن ما يثبت أنها هى الحاجة وحدها التى تقرب بين طرفى المتعاقدين وتجعل منهما كوحدة هوانه متى كان رجلان لاجابة بأحدهما الى الآخر كلاهما أو أحدهما فقط فانهما لا يأتیان المعاوضة ، كما أنهما مدفوعان لاتيانها متى كان أحدهما فى حاجة الى ما عند الآخر . فاذا كان فى حاجة الى التبيذ مثلاً فانه يعطى عوضاً منه القمح الذى عنده والذى يمكن أخذه ، فيلزم إذن أن يسوى بين الشئيين من الجهتين . § ١٢ — غير أنه إذا لم يكن المرء فى حاجة الى شئ فى الحال فان ما يحفظه تحت يديه من النقود شبه كفالة تكفل إمكان المعاوضة فى الاستقبال متى مست الحاجة ، لأنه يلزم أن يكون هذا الذى يعطى النقود حينئذ على ثقة من أن يجد المقابل مما سيطلبه . ومع ذلك فالعملة نفسها خاضعة للتغيرات عنها ، فهى لا تحفظ دائماً قيمة واحدة ولو أن قيمتها أثبتت من قيم الأشياء

§ ١٠ — كما نتكلم عليهما آنفاً — ر . الباب السابق ف ١١

— فى شركة حققة — لأن لكل منهما حاجة بالآخر فى المعاوضة الخصوصية التى يشترعان فيها .

— فليكن الزارع أ — ان استخدام هذه الصيغ الحرفية تضائق الفكرة عوضاً عن أن تساعدها .

§ ١٢ — اذا لم يكن ... فى الحال — يطول الاستطراد شيئاً فشيئاً . وهذا هو من الاقتصاد السياسى

وليس من علم الأخلاق . وان أرسطو ليسرف فى السهوع أن موضوعه فى هذا الباب إنما كان تنفيذ نظرية

الفيناغورثيين على القصاص الذى هو فى مذهبهم الشكل المطلق للعدل .

التي هي تمثل قيمتها وأقل منها تغيرا . حينئذ يلزم أن يوجد تقويم عام للأشياء لأنه بهذا وحده تكون المعاوضة ممكنة على الدوام . فإذا وقعت المعاوضة فهذا عينه يكون الاجتماع والتجارة . وبصيرورة العملة مقياسا عاما تقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هي المسوية بين كل الأشياء . على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية ، وبدون مساواة لا معاوضة ، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة . وفي الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض إلى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك . غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء إلى قياسها كلها على قدر الكفاية . § ١٣ - وإذن يلزم أن توجد وحدة للقياس ولكن هذه الوحدة تحكية واصطلاحية . إنها تسمى العملة . كلمة لها في الإغريقية المعنى الاشتقاقى الذى ذكر وهو تجعل كل شيء ممكن القياس نسبيا لأن كل شيء بلا استثناء يقاس بوساطة العملة . فلتكن دار أ وعشرة مناجم ب وسريرث وليكن أ نصف ب أعنى أن الدار تقوم بخمسة مناجم أو تساوى خمسة مناجم ونفرض أيضا أن السريرث لا يقوم إلا بعشر ب . على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من السرر لتساوى الدار أى أنه يلزم خمسة ، فليفهم أن المعاوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة أى مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرة تبادل بدار أو بأى شيء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة .

§ ١٤ - حينئذ يرى بناء على جميع هذه الاعتبارات ما هو العادل وما هو الظالم .

§ ١٣ - إنها تسمى العملة - تكرر لما مر .

- فلتكن دار أ - تطرف آخر فى الصيغ الحرفية .

§ ١٤ - حينئذ يرى - نتيجة كان يمكن الحصول عليها مباشرة وبأسرع من ذلك كثيرا .

ومتى تعينت هذه النقط يرى أيضا أن العدالة الشخصية أى المزاولة الشخصية للعدل هى وسط بين ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل . فمن جهة أن واحدا عنده الأكثر والآخر عنده الأقل . غير أنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقدمة ، ذلك لأن مركزه الوسط فى حين أن الظلم مركزه فى الطرفين .

§ ١٥ — فالعدل هو الفضيلة التى تحمل على أن يسمى عادلا الانسان الذى يتعاطى العادل فى سلوكه باختيار عقلى حرّ والذى يعرف كذلك أن يجريه على نفسه بالنسبة للغير وأن يجريه بين أشخاص آخرين ، والذى يعرف أن يعمل لا على طريقة أن يعطى نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشئ نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا ، بل الذى يعرف أن ينصف غيره من نفسه إنصاف مساواة تناسبية كما لو كان يقضى فى خصومات الأغيار .

§ ١٦ — أما الظلم فهو بالضبط ضدّ لكل ذلك بالنسبة للظالم . الظالم هو الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقلّ معا فى كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضارا ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا . وعليه فالظالم هو إفراط وتفريط معا لأنه بلا انقطاع فى الإفراط أو فى التفريط بالنسبة الى الشخص نفسه ، لأنه اذا كان الشئ طيبا فالرجل الظالم يأخذ لنفسه قسما عظيما ويأثم بالإفراط ، ومتى كان ضارا يأثم بالتفريط إذ يأخذ لنفسه منه أقل ما يستطيع وبالنسبة للآخرين . ذلك بان هذه الميول هى على العموم بعينها فى الحالين . إن الرجل الظالم دون أن يهتم البتة بالقواعد العادلة للتناسب يقضى

— الظلم هو فى الطرفين — فى حين أن الطرفين فى الفضائل الأخرى كانا متضادين . فأرسطو حينئذ

يظهر عيب نظريته العامة على الفضيلة .

بالمصادفة وحسب ما يحىء كما لو كان الشأن فى الظلم أن الضرر الأقل ليس فى احتماله
والأكبر فى اتیانه .

§ ١٧ — تلك هى الاعتبارات التى كنت أريد ذكرها على العدل والظلم وعلى
طبیعة کلّیهما وعلى الظالم والعاقل أيضا على وجه العموم .

§ ١٦ — الضرر الأقل ... ليس فى احتماله — بدأ أفلاطونى . راجع "الفرغياس" ص ٢٨٤ من
ترجمة فكتور كوزان .

الباب السادس

— في أركان الظلم والجريمة وشروطهما — يجوز أن يرتكب الانسان جنائية دون أن يكون جانيا مطلقا — في العدل الاجتماعي والسياسي — في القاضي المدني ولا ياته السامية وثوابه الشريف — حق الأب والسيد لا يمكن أن يختلطا بالحق السياسي — بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسي .

§ ١ — لما أنه من الممكن أن الذي يرتكب ظلما أو جنائية لا يكون بعد ظالما أو جانيا تماما يمكن أن يتساءل عن النقطة التي فيها يكون الانسان على الحقيقة ظالما ومذنبا في كل نوع من الظلم ، مثال ذلك سارق زان قاطع طريق ؟ أفلا ينبغي هنا أى تفريق بحال من الأحوال ؟ إذن رجل يزنى بامرأة وهو يعلم حق العلم ما هي عليه ولكن بدون أى سبق إصرار وتكون الشهوة هي التي جرت به الى هذا . § ٢ — لاشك أنه اقترف جنائية ولكنه ليس جانيا حقا . وعلى هذا القياس يجوز أن لا يكون لصا مع أنه قد سرق ، ولا زانيا ولو أنه قد ارتكب الزنى . وكذلك الحال في سائر أنواع الجرائم .

— الباب السادس — في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٦

§ ١ — لما أنه من الممكن — يعنى أرسطو أنه يمكن ارتكاب فعلة آثمة دون أن يكون الفاعل آثما تماما . وان العادة وحدها وضير الاجرام هما ركنا سوء الخلق . وهذا ينتج من نظرية الفضيلة التي فيها أعار العادة بحق أهمية عظمى . راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ٤

— ومذنبا — زدت هذا اللفظ لأن « ظالما » ما كانت تكفى وحدها .

— اذن — هذا يعود على السؤال الأول لا على الثاني مادام أن أرسطو يؤيد أنه لا بد من تقدير الظروف والنيات . على أن في مذهب الرواقين الذي هو أشد لا يرد قبول أمثال هذه الفروق بل كل الخطيئات مؤثمة على السواء ويجب العقاب عليها . هذا غلو .

§ ٢ — يجوز أن لا يكون لصا — لانه ليس له عادة السرقة ولا هو يريد هذه العادة . ولكن على حسب طبع الجريمة خطيئة واحدة تكفى لتوقيع العقوبة وتبريرها .

§ ٣ - ذكر فيما سبق ما هي العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل وبين العدل .
غير أننا لا ننسى أن ما يبحث فيه هنا إنما هو العادل المطلق والعادل الاجتماعي معا . أعنى
العادل مطبقاً على أناس يشتركون في حياتهم ليحققوا استقلالهم والذين هم أحرار
متساوون إما تناسبياً وإما شخصياً وإما عددياً . وبالنسبة كلما كانت أموالهم
ليست مكفولة لهم فلا عدل اجتماعي بالمعنى الأخص عندهم بين بعضهم والبعض .
بل هناك فقط عدل كيفما اتفق يشبهه قليلاً أو كثيراً . لأنه لا عدل إلا حيث يوجد
قانون يفصل بين الناس . ولا قانون إلا حيث يكون الظلم ممكناً ما دام الحكم هو
الفصل بين العادل والظالم . وحيث يكون الظلم ممكناً قد يمكن أن تقع أفعال ظالمة ،
لكن حيث ترتكب الأفعال الظالمة فليس هناك دائماً ظلم حقيقي أى فعل إسناد المرء
إلى نفسه منافع حقيقية أكثر مما ينبغي له وأضراراً حقيقية أقل مما يجب عليه احتماله .
§ ٤ - ذلك هو الذى يجعلنا لا نسند السلطان الى الشخص بل الى العقل ، لأن
الشخص صاحب السلطان سرعان ما لا يعمل إلا لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير

§ ٣ - ذكر فيما سبق - في الباب السابق ف ١

- العادل المطلق والعادل الاجتماعي - هذه المناقشة لرابطة بينها وبين السابقة التي تركها قبل تمامها .
بل بالأولى تعود على المناقشة التي كان قد بدأها من غير أن يستقصيها في الباب السابق .
- والذين هم أحرار متساوون - هذه المبادئ الشريفة هي التي وضعا أرسطو في كل سياسته . ولكن
لسوء الحظ ما كان القدماء يطبقونها إلا على المدنيين ويستثنون منها العبيد .
- عدل كيفما اتفق - لا توجد جمعية أبداً كانت مبلغها من الرذالة تستطيع أن تستغنى عن العدل
أو بالقليل مظاهر العدل .
- الحكم هو الفصل - هذه الجملة توجد بعينها تقريباً في السياسة ك ١ ب ١ آخر الصحيفة ٩ من
ترجمتي الطبعة الثانية .
- فليس هناك دائماً ظلم حقيقي - هذه هي المسئلة التي وضعت في أول الباب .

طاغية. لكن القاضى الذى أودع السلطان هو حارس العدل وإذا كان حارس العدل فهو أيضا حارس المساواة . فلا يخطر بباله البتة فيما يخصه أن يسند إلى نفسه أكثر مما له مادام أنه عادل ولا يختص نفسه البتة بنصيب أكبر فى المنافع التى هى للتقسيم إلا إذا قضى التناسب بأن يستحق فى الواقع أكثر من سواه . وعلى هذا يمكن القول بأنه على هذا المعنى يعمل للغير . وهذا هو الذى حملنى على القول بأن العدل نعمة وفضيلة تخص الأغيار أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضعنا ذلك فيما مضى .

§ ٥ - حينئذ يستحق القاضى مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هى الشرف والاعتبار . وأجدر بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة .

§ ٦ - حق السيد وحق الأب لا يندجان فى الحقوق التى تكلمنا عليها ولكنهما يشبهانها . يفهم فى الواقع أنه لا يوجد ظلم بمعنى الكلمة ممكن فى حق من تملك . وإن ملك يمين الرجل وولده ما دام ليس له من العمر إلا سن معلومة وليس بمعزل عن أبيه هما بجزء منه . وما كان امرؤ يريد مع الروية الاضرار بنفسه . لذلك لا ظلم من المرء فى حق ذاته . حينئذ فلا شئ هنا من العدل ولا من الظلم الاجتماعى

§ ٤ - وهذا هو الذى حملنى على القول - راجع ما سبق فى هذا الكتاب ب ١ ف ١٥

§ ٥ - هى الشرف والاعتبار - قال أرسطو فيما سبق ك ٤ ب ٣ ف ٦ عند الكلام على المرى . إن التكريم هو أسمى مكافأة فى طاقة الناس للاعتراف بفضل أمثالهم وأهليتهم وهى التى يطعمون فيها لأنفسهم .

§ ٦ - من تملك - هذه هى نتيجة نظريات أرسطو على الرق ، ولكن من الباطل فى الواقع أن يمكن على هذا المعنى أن يكون شخص مملوكا لشخص آخر ، فان السيد مهما قال أرسطو يمكن أن يكون ظالما فى حق عبده والوالد فى حق ولده .

- بجزء منه - هنا ترك الفيلسوف نفسه تتخذه بعبارة مجازية . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠

ص ٢٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

والسياسى . فالعدل السياسى لا يوجد إلا بنصوص القانون ولا ينطبق إلا على الناس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون . وهؤلاء الناس هم أولئك الذين فى مساواتهم يمكن أن يتناوبوا الحاكمة والطاعة . من أجل ذلك كان هذا النوع من العدل أكثر انطباقا على الزوج بالنسبة لوجهه منه على الوالد بالنسبة لأولاده أو على السيد بالنسبة لما ملكت يمينه . وإن العدل الذى يسير الأرقاء والأولاد إنما هو العدل المنزلى الذى يختلف هو أيضا عن العدل السياسى والمدنى .

١ - العدل المنزلى - راجع السياسة ك ١ ب ١ و ٢ و ٥

الباب السابع

في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبيعي وما هو قانوني محض - الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلاً للتغير من القوانين الانسانية - يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة - التمييز بين الحرية الخاصة وبين الظلم على العموم .

§ ١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي يمكن التمييز بين ما هو طبيعي وبين ما هو قانوني محض . فما هو طبيعي إنما هو هذا الذي له قوته ذاتها حيثما كان وليس تابعا للبتة للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر . وما هو قانوني محض هو ذلك الذي يمكن مبدئياً أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لها بلا فرق وعلى سواء . غير أنه تزول عنه هذه السوائية متى نصه القانون . مثال ذلك أن القانون يأمر بحمل فدية الأسرى أو أن تذبح معزى قربانا للشترى لا نعجة . وعلى هذا النحو جميع النصوص الخاصة بالأفراد، فالقانون أن يأمر بتقريب القربان الى "برازيداس" . وذلك هو الشأن في كل ما توجهه الأوامر العالية الخاصة . § ٢ - من الناس من يرى أن العدل في كل صورة بلا استثناء له خاصية قابلية التغير . وعلى رأيهم يكون ما هو طبيعي حقاً غير قابل للتغير له قوته عينها وخواصه ذاتها حيثما كان . على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ٤ ب ٧
§ ١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي - لا يوجد في المتن الاكلمة واحدة .
- ما هو طبيعي... قانوني محض - تمييز عميق وبسيط يطل جميع ضلالات السفسطائيين الذين يظنون العدل لا يتعلق بالا قانون .

- أن تذبح معزى - لقد اختار أرسطو عن عمد الامثلة النافهة .
- الى برازيداس - وهو قائد لقدموني هلك في حرب بيلو بونيز يا . وان القانون كان في استطاعته أن يأمر بتقريب القربان الى أحد أفراد الناس .

§ ٢ - العدل في كل صورة بلا استثناء - تراجع هذه المناقشة في "غريغاس" لأفلاطون ومقدمة فلفليس

ذلك فالنار تحرق في بلادنا كما تحرق في بلاد فارس سواء بسواء في حين أن القوانين الانسانية والحقوق التي تقررها هي في تغير مستمر . § ٣ - هذا الرأي ليس صحيحا كامل الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح بجزئه . بالنسبة للآلهة ربما لا يكون شيء من هذا التغير والانتقال، ولكن بالنسبة لنا توجد أشياء عرضة للتغير مع أنها طبيعية . ومع ذلك فالكل ليس متغيرا ويمكن التمييز بحق في العدل المدني والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك . § ٤ - ومع التسليم بأن كل شيء هو متغير في هذا فإن من بين الأشياء التي يمكن أن تكون أيضا على خلاف ما هي عليه ما قد يمكن فيها التمييز بوضوح بين التي هي متغيرة بطبعها وبين تلك التي دون أن تكون متغيرة بطبعها لا تصبح كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات . وهذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمام الموافقة أشياء أخر غير العدل ، وبهذه المثابة اليد اليمنى فهي بالطبع أكثر استعدادا لخدمتنا مع أن كل الناس يستطيع أن يصير أعسر يسرا . § ٥ - وإن الشأن في نصوص العدل المبينة على المواضع والمنفعة كالشأن في المقاييس التي تقدر بها الأشياء . فإن مكابيل النبيذ والحنطة ليست في كل مكان متساوية الأحجام . وإنها في كل مكان على السواء أكبر

§ ٣ - فالكل ليس متغيرا - كان يمكن أرسطو أن يتخذ تعبيرا أحد من هذا وأقطع . فان سقراط قد وضع لادب مبادئ ثابتة على الاطلاق . وفي الواقع أن أرسطو هو في هذه النقطة على رأى أسناذه أفلاطون . § ٤ - التي هي متغيرة بطبعها - يظهر أرسطو في هذا المقام بالتسليم بالرأى المضاد ، لكنه في الحقيقة لم يسلم في شيء منه . بل هو يريد دائما ويحق أن من الأشياء ما هو غير متغير بالطبع أو بعبارة أخرى مبادئ . - وبهذه المثابة اليد اليمنى - مثل لا جدال فيه ولكنه يكاد لا يتعلق بالموضوع . ولقد افتر بعض المفسرين أن أرسطو كان يريد هنا أن ينتقد أفلاطون الذي يقرر أن الدين هما بالطبع في المهارة على سواء . القوانين ك ٧ ص ١٧ من ترجمة كوزان .

§ ٥ - وانها في كل مكان على السواء ... - الفكرة هنا ليست واضحة كل الوضوح . فان المقاييس اذا كانت تخضع فليست بعد مقاييس .

حيث يُشترى وأصغر حيث يُباع . كذلك الحال في الحقوق التي ليست طبيعية بل إنسانية محضة فانها ليست البتة متماثلة في كل مكان . كذلك الدساتير ليست متماثلة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون في كل مكان طبيعيا وذلك هو خيرها . § ٦ - ولكن كل واحد من الأوامر العالية وكل نص من نصوص العدل على الخصوص كالمعاني العامة بالنسبة للعاني الخاصة . إن الأحداث الواقعة يمكن أن تكون كثيرة العدد جدًا ومع ذلك كل قانون من القوانين التي تنطبق عليها هو واحد لأن القاعدة عامة . § ٧ - يلزم تقرير فرق آخر أيضا بين الظالم القانوني والظالم مأخوذاً على إطلاقه وبين العادل القانوني والعادل المطلق . فالظالم بمعنى الكلمة هو ما هو كذلك بالطبع وهو أيضا ما يصير كذلك بنص قانوني . فان ذلك الشيء بعينه بعد أن فُعل أو بعد أن ارتُكب يصير فعلا ظالما قانونا، أما قبل أن يرتكب فانه ليس فعلا ظالما قانونا بل ليس الا ظالما في ذاته . ويمكن أن يقال هذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء . غير أنه في اللغة العامية يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذي هو عادل ويطلق اسم فعل العدل على التقويم القانوني الذي يقوم أود الفعل الظالم الذي ارتكب .

وسندرس فيما بعد لكل جنس جنس من هذه الأجناس طبيعته وعدد أنواعه والأشياء التي تتعلق به .

- وذلك هو خيرها - راجع في السياسة ك ٤ و ٥ نظرية الدستور الكامل ص ١٩٥ وما يليها من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ٦ - ولكن كل واحد من الأوامر العالية - الفكرة صحيحة ولكن لا ارتباط لها بالسابقات .

§ ٧ - بمعنى الكلمة - زدت هاتين الكلمتين لايضاح الفكرة .

- الفعل العادل - الفرق المذكور في المتن صعب الإدراك والتحصيل .

- فبا بعد - في الباب التالي .

الباب الثامن

العمد ركن ضرورى للجريمة أو للظلم - الأفعال الا إرادية أو التي ألزمتنا إياها قوة قاهرة ليست آثاما -
 فى سبق الاصرار - الغضب عذر لبعض الأفعال التي يجبر إليها - فى الخطايا التي يمكن العفو عنها وخطايا
 التي ليست محلا للعفو .

§ ١ - لما كانت الأفعال المطابقة للعدل والأفعال الظالمة هي كما أتينا على بيانها ،
 كان لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا
 فى الحالين . غير أنه متى فعل الانسان بلا إرادة لا يكون البتة عادلا ولا ظالما إلا
 بالواسطة ، لأنه ليس إلا بنوع من العرض أن يكون عادلا أو ظالما فى هذه الحال .
 § ٢ - حينئذ يكون كل مافى الفعل من عدل أو ظلم مترتبا على ما فيه من اختيار
 أو عدم اختيار ، فإذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما ،
 وبالتبع قد يكون فى الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أى جريمة بمعنى
 الكلمة إذا لم يكن العمد متوفرا فيه . § ٣ - كلما قلت إرادى أعنى بذلك كما
 وضحته فيما سبق شيئا يجعل إنسانا عالما بما يفعل فى الظروف التي لا تتعلق إلا به
 ودون أن يجهل الشخص الذى اليه يسند ذلك الشيء ولا الوسيلة التي آستعملها

- الباب الثامن - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ . وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٨

§ ١ - الفاعل مريدا - مبدأ بدهى كان على بساطته متذكرا فى طائفة من النظريات . وهو على
 ذلك أساس كل تأميم عادل . حتى أفلاطون نفسه فانه كاد يودى به إذ قرأ أن الرذيلة ليست إرادية البتة .

§ ٢ - أو ظلم - وكونه إراديا هو الذى جعله مردولا أو معاقبا عليه .

- جريمة - زدت هذه الكلمة لايضاح الفكرة التي هي غير واضحة بعض الشيء .

§ ٣ - فيما سبق - راجع ما سبق ك ٣ ب ١ ف ٣ وما بعدها . وإن الايضاحات التالية يظهر أنها

طويلة بعد التي كانت فيما سبق .

ولا الغرض الذى يرمى إليه، مثالا على ذلك أورد الحالة التى فيها يعرف الانسان من يضرب وبأية آلة يضرب ولأى سبب والتى فيها كل واحد من هذه الشروط لم يكن نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة، كما لو أمسك أحد بيدك بفعلك تضرب شخصا آخر، فالأمر حينئذ لا يكون انك قد ضربت بالارادة، فان هذا لم يكن ليتعلق بك، بل قد يجوز أن الذى ضُرب في هذه الصورة أبوك وأن الذى قد حرك ذراعك عالم حق العلم بأنه سيجعلك تضرب رجلا وشخصا من الأشخاص الحاضرين، ولكنه يجهل أن هذا الشخص أبوك . ويمكن أن يطرد مثل هذا الفرض بالنسبة للسبب الحامل على الفعل وبالنسبة لجميع الظروف الأخرى للفعل . وما دام الانسان يجهل مايفعل أو أن الفعل غير مجهول ولكنه لا يتعلق بك بل اضطرت اليه بالقوة فهذا الفعل هو لا إرادى . ويجرى هذا المجرى كثير من الأشياء التى هى فى مجرى الطبيعة العادى والتى نفعلها أو تقع علينا ونحن على علم تام بعلتها دون أن يكون من قبلنا شيء إرادى أو لا إرادى، مثال ذلك الهرم والموت .

§ ٤ — كذلك يقع العارض فى الأفعال العادلة والظالمة . مثلاً أن يسلم أمرؤ مالىديه من وداعة على رغمه وتحت سلطان الاكراه فلا يمكن أن يقال إنه سلك فى ذلك مسلك العدل ولا إنه أتى فعلا عادلا إلا أن يكون هذا بالواسطة وبالعرض . وبالمقابل يجب أن يقال فى حق ذلك الذى يرى نفسه مضطرا بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه أن لا يؤدى وداعة إنه ليس ظالما ولا مقارفا لإثم إلا بالعرض .

§ ٤ — العارض — وبالنسبة من غير الارادى . فان الأفعال فى ذاتها إما عادلة وإما ظالمة .

ولكن بالنظر الى نسبة الفاعل فقد تكون غير ما هى . وفى الأدب ان لم يكن فى القانون النية هى مقياس الخطيئة .

§ ٥ - من بين الأفعال الإرادية يمكن أن تميز أيضا الأفعال التي تقع لا عن بينة ولا عن اختيار من الأفعال التي تقع عن بينة واختيار . فان ما نفعها باختيار هي التي تدبرناها من قبل وأما التي نفعها بلا اختيار فهي التي لم تكن نتدبر فيها قبل إتيانها .

§ ٦ - على ذلك يمكن في المعاملات الاجتماعية أن يضر الإنسان مواطنيه على ثلاث صور مختلفة . فبدا من الأضرار ما يرتكب جهلا وما هي إلا خطأ في الأحوال التي يفعل الإنسان فيها على غير علم بالذي وقع عليه الفعل ولا بالكيفية ولا بالآلة ولا لأى غرض يفعل ، كأن لم يُرد أن يضرب لا هذا الرجل ولا بهذا الشيء ولا لهذا السبب ، ولكن وقع الأمر على خلاف ما يفكر . مثال ذلك أن تُقذف القذيفة لا للجرح بل لإحداث ونز بسيط أو أن يكون ليس هو هذا الشخص الذى كان يراد إصابته ولا على هذا الوجه كان يراد مسه . § ٧ - حينئذ متى وقع الضرر على رغم كل احتياط معقول فذلك هو النحس ، ومتى لم يكن بالضبط على رغم كل احتياط ولكن كان بلا سوء قصد فتلك هي الخطيئة ، لأن فاعل الحادثة العرضية يكون قد ارتكب خطيئة اذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه في حين أنه لا يكون إلا شقيا منحوس الطالع

§ ٥ - لا عن بينة ولا عن اختيار - أى بدون سبق اصرار .

- عن بينة واختيار - مع سبق اصرار .

§ ٦ - على ثلاث صور - إن أرسطو يفصلها فيما سيلي . وهذا ملخصها :

(١) خطيئة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل من غير نية الاضرار .

(٢) خطيئة ارتكبت بالارادة ولكن بدون سبق اصرار وتحت تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها .

(٣) خطيئة إرادية ، وهذه التمايز في غاية من الضبط . فان أفلاطون الذى ربما كان أرسطو

قد استعارها منه لا يجدها صحيحة وينقدها تمشيا مع نظريته في أن الرذيلة غير إرادية .

راجع كل هذه المناقشة في القوانين ك ٩ ص ١٦٢ وما يليها من ترجمة كوزان .

§ ٧ - إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه - وإذا كان يمكنه أن يجنبه بحذر أكثر .

إذا جاء أصل الضرر من الخارج . § ٨ — وثانيا متى فعل المرء عن بينة ولو من غير سبق إصرار فذلك عمل ظالم وجريمة يرتكبها وتحت هذا الصنف يندرج جميع ما يقع بين الناس من الأحداث الناتجة عن الغضب أو عن سائر الشهوات الضرورية والطبيعية التي فينا . وبسبب أمثال هذه الأضرار واقتراف أمثال هذه الخطايا يرتكب الانسان حقا أعمالا ظالمة وتلك هي من غير شك مظالم . غير أن المرء لا يكون بذلك عريضا في الظلم ولا في الشر لأن الضرر لم يحمي على التحقيق من سوء خلق أولئك الذين يسببونه . § ٩ — وآخر متى كان المرء على ضد ما سبق إنما يفعل بسبق إصرار فهو مجرم كل الإجماع وسيئ الأخلاق . وإني حينئذ لأجد لمن لا يعتبر الأفعال التي ترتكب عند انفعالات القلب أفعالا مع سبق الإصرار حقا كبيرا . لأن السبب الحقيقي للفعل في الغالب ليس هو الفاعل الذي ثار غضبه بقدر ما هو ذلك الذي أثار الغضب . § ١٠ — في هذه الظروف لا يناقش البتة عادة في وقوع الفعل أو عدم وقوعه ، بل لا يناقش إلا في عدله لأن الغضب عادة لا يتحرك إلا تلقاء ظلم واقع على من يظنه كذلك . في هذه الأحوال لا يناقش في الوقائع كما هو الحال في تنفيذ العقود حيث يلزم دائما أن يكون المتعاقدان سيئى النية إلا أن يكون سلوكه مسببا على النسيان . ولكن هنا الواقعة محل وفاق ولا نزاع إلا على عادليتها فان الذي اجترأ على الهجوم لا ينكره ، وعلى ذلك فأحد الخصمين يؤيد أن الآخر أخطأ في حقه والآخر يؤيد نفي ذلك .

§ ٨ — وثانيا — قد زدت هذه الكلمة لأبين التميز الذي أتاه أرسطو .

§ ٩ — وآثار — النوع الثالث والأخير للخطيئة . هذه هي الجريمة الحقيقية ، هذه هي الجناية التي تدعو

إلى عقاب القوانين الصارمة على حسب خطورة الحالات .

§ ١٠ — ولكن هنا محل وفاق — نكرير قليل النفع لمن جلى كل الجلاء .

§ ١١ - إذا ضرَّ إنسان إنساناً عمداً فقد ارتكب ظلماً، ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو في الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرد المساواة. كذلك يكون الحال تماماً في حق الرجل العادل، فهو عادل حقاً متى أتى عملاً عادلاً بعد تصميم سابق، ولا يكون العمل عادلاً إلا إذا كان صادراً عن إرادة وحرية. § ١٢ - أما الأضرار غير الإرادية فإن بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه. في الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التي يرتكبها الإنسان جاهلاً أنه يرتكبها بل حتى التي يأتيها بناء على جهل. لكن جميع الخطايا التي ارتكبت لا بالجهل تماماً بل بعناية الشهوة التي ليست لا طبيعية ولا جديرة بإنسان فهي جرائم لا تغتفر.

§ ١١ - ضر... عمداً - هذا وكل ما يليه إلى آخر الباب هو ضرب من التلخيص.

§ ١٢ - لا بالجهل تماماً - من المحتمل أن أرسطو يلحظ هنا أفلاطون ويريد أن ينتقد نظريته.
- بل بعناية - تسببها الشهوة ولكن لا نعذرها.

- ولا جديرة بإنسان - هذا هو بالدينية ما هو مفترض حكماً في جميع القوانين العامة. وفي مذهب أفلاطون لا يمكن أن يفهم كيف أن الشارع يستطيع أن يعاقب على الأفعال التي يعتبرها غير إرادية.

الباب التاسع

إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ "أوريفيد" - الظلم الذى يرتكبه الانسان دائما إرادى، والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع - رد على بعض اعتراضات - تعريف أوفى للظلم - لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما فى حق نفسه - "غلقوس" و"ديوميد" - فى قصة ظالمة الآثم هو الذى يفعلها لا الذى يقبلها - واجبات القاضى - صعوبة العدل وعظمه - الطبقة الخاصة التى تستطيع إتيانه - أنه فى أصله فضيلة إنسانية .

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يُتساءل عما إذا كنا وفينا بالضبط تعريف ما هو الانظلام وما هو الظلم . وبديأ هل فهمه "أوريفيد" حق فهمه حين قال هذه الكلمات الغريبة :

"إنما أنا الذابح أُمى وإنى لقائله"

"هى وأنا كنا نريده . نعم والأمر صدر منها"

أفيكون جائزاً فى الواقع أن إنسانا يريد أبدا طائعا مختارا أن يقع عليه ضرر وظلم ؟ وبعبارة أولى أليس أن تحمل الظلم أمر لا إرادى كما أن ارتكابه إرادى دائما ؟

- الباب التاسع - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أويديم ك ٤ ب ٩

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يتساءل - ليست المسئلة التى يضعها أرسطو هنا ضرورية . والظاهر أن المناقشات السابقة لم تدع شيئا خافيا فى نظريته .

- وبديا هل فهمه "أوريفيد" - فى المأساة المفقودة "بلايرفون" . وإن هذه القطعة لم تكن قد حصلت فى طبعة "فيرمين ديدو" أوريبديس فراجانتان .

- انسانا يريد أبدا طائعا مختارا - لا أحد يريد أن يقع عليه ضرر . ولكن فى حالة الغضب الشديد والياس قد تطلب الى آخر أن يقتلك كما يدعى "بلايرفون" أن أمه سأله أن يقتلها .

- ارتكابه إرادى دائما - ليكون ظلما حقيقيا .

أو يمكن في الواقع أن يكون الظلم الذي يقع على الإنسان دائراً بين الإرادى والإلإرادى على السواء كما أن كل ظلم يرتكبه إرادى بالضرورة ؟ وبعبارة أخرى أيجوز أن يكون الانظام إرادا تارة وغير إرادى تارة أخرى ؟ § ٢ - وقد توجه أيضا أمثال هذه الأسئلة بالنسبة للعدل الذى يلقاه الإنسان من الأغيار، لأنه ما دام كل عمل من أعمال العدل الذى يأتية الإنسان إرادياً دائماً فالظاهر أنه يجوز بحق مقابلة ذلك من حيث الإرادى واللا إرادى بالظلم والعدل اللذين يلقاهما الإنسان من قبل الغير، لكن يظهر أنه من الغريب أن يقرر أن العدل الذى يلقاه الإنسان هو دائماً إرادى لأن كثيراً من الناس يحدون الغير يعدل في حقهم من غير أن يطلبوا ذلك ومن غير أن يريدوه .

§ ٣ - مسألة أخرى يمكن إيرادها وهى معرفة ما إذا كان في جميع الأحوال من يلقى شيئاً ظالماً هو معاملاً بظلم أم يكون الأمر في الظلم الذى يحتمله الإنسان كالأمر في العمل العادل الذى يأتية ، قد يمكن أن يكون لدى المرء عرضاً وبالمصادفة نصيب من العدل . ومن الواضح أن هذا التنبيه ليس أقل انطباقاً على الظلم وبهذه الفروق نفسها، لأنه ليس شيئاً واحداً ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالماً . كذلك ليس شيئاً واحداً احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم حقيقى . وأمثال هذه التفاريق تجرى بالنسبة الى العدل الذى يقيمه المرء في حق الأغيار أو يلقاه منهم . لأن من

§ ٢ - أن كثيراً من الناس يحدون ... لا شك في أن أرسطو يقصد التهم في هذه النقطة ، ويريد أن يتكلم على الجناة الذين لا يريدون أن يقبلوا العدل أى العقاب الذى يحل بهم .

§ ٣ - مسألة أخرى - كل هذه المسائل يظهر أنها من الدقة بموضع وليست ضرورية .

- كالأمر في العمل العادل الذى يأتية - يمكن أن يقع من المرء فعل عادل من غير أن يقصده .

وفى هذه الحالة لا يكون المرء عادلاً في الحقيقة باتيان ذلك الفعل . كذلك قد يقع على المرء ضرر وهو ظلم من جانب من يقارنه ولكنه قد يمكن أن يكون في الواقع عدلاً بالنسبة اليك أنت الذى تستحقه .

المستحيل أن يحتل الانسان ظلها دون أن يكون هناك من يرتكب ظلما، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتي عمل العدل .

§ ٤ — ولكنه يكفي كما قلنا لأجل أن يكون الانسان آثما بالظلم أن يفعل عمدا شرا بآخر . والفعل بالعمد انما هو العلم بمن عليه يقع الفعل وبأى شئ وكيف يقع . ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذى يسئ الى نفسه باختياره التام يلقي الضرر بالارادة ، وأنه يمكن على ذلك أن يكون الانسان آثما نحو ذاته ووسائلها الى نفسه إساءة شخصية . لأن هذه هى مشكلة أو ردوها أيضا وهى معرفة ما إذا كان ممكنا أن يآثم المرء فى حق نفسه . § ٥ — يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنسانا قد وصل سفها الى أن يكون باختياره مجنبا عليه ظلما من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختارا أيضا . فى هذا الفرض أيضا يحل به الظلم بارادته ، ولكن خيرا أن نعترف بأن تعريفنا للظلم ليس مضبوطا وجامعا ويلزم أن يضاف الى القيود الثلاثة ، معرفة على من يقع الضرر وبأى واسطة وكيف يمكن الاضرار ، قيد آخر وهو أن الفاعل يفعل ضد ارادة الذى وقع عليه الظلم . § ٦ — وعلى هذا يمكن أن يحل بالمرء الضرر بمحض إرادته بل أن يحتل مختارا أشياء ظالمة . غير أنه لا أحد يوقع بنفسه ظلما حقيقيا

§ ٤ — كما قلنا — فى الباب السابق فى الفقرة الأولى .

— عديم الاعتدال — هذه مسألة كان يمكن أرسطو أن يدعها الى النظرية العامة لعدم الاعتدال . راجع ما يأتي فى الباب السابع .

§ ٥ — قيد آخر — الشرط المقدّر فى بادئ الأمر لأنه طبعى فى ظاهر الأمر . وقد أبرزه هنا لإبرازا فى غاية المناسبة .

§ ٦ — ظلما حقيقيا — قد أضفت الكلمة الثانية لرفع لبس ينتج تناقضا ظاهريا .

ولا إهانة بالاختيار ، لأنه لا أحد يريد ذلك في الواقع ولا عديم الاعتدال الذي ضلّ قياد نفسه . بعيد على عديم الاعتدال أن يعمل على نقيض إرادته الخاصة ما دام أنه لا أحد يريد البتة ما لا يظنه خيرا ، غير أن عديم الاعتدال إنما يفعل في الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغي فعله .

٧ § — لا يحمل امرؤ ظمأ أو خطيئة بأن يعطى ماله من غير حساب كما قال "هوميروس" أن "غولوقوس" أعطى ماله الى "ديوميد" بأن قايضه بالذهب على النحاس وبمائة ثور على تسعة .

في هذه الحالة الإعطاء لا يتعلق إلا بمن يعطى ولكن حمل الظلم لا يتعلق إلا بالذى يقع عليه ويكفى أن يوجد هناك من يرتكبه خاصة .

٨ § — فيرى حينئذ على جملة من القول أنه ليس البتة بالارادة أن يقبل الانسان الظلم .

يبقى علينا من الأسئلة التي كنا وضعناها مسألتان للبحث وهما كهما : أن نعرف أيهما المخطئ . الذي يعطى الى أحد أكثر مما يستحق أم الذي يقبل أكثر مما يحق له . والثانية أن نعرف ما إذا كان يمكن الانسان أن يسيء الى نفسه . § ٩ — إذا كان الخطأ الأول الذي ذكرناه جائزا وإذا كان الذي يعطى أكثر مما يلزم هو المسمى دون

— عديم الاعتدال الذي ضل قياد نفسه — والذي لكونه ليس مالكا لنفسه لم يكن ليعمل عالما ماذا يعمل .

٧ § — "هوميروس" — الايادة . النشيد السادس البيت السادس والثلاثين بعد المائتين .

— بأن قايضه — أى بسلحه على سلاح خصمه .

٨ § — فيرى حينئذ على جملة من القول — هذه النتيجة تنتج جليا مما سبق . ولقد أحسن أرسطو صنعا في أن أستنتجها ووضعها وضعا صريحا ولم يتركها الى استنتاج القارئ .

— والثانية — يظهر أن هذه المسئلة الثانية قد عولجت آتفا . وسيرجع اليها أرسطو في الباب الحادى عشر .

الذى يقبل أكثر مما يستحق ، ينتج منه أنه متى أعطى المرء عن بينة وبحض إرادته الحرة الى أحد أكثر مما يعطى نفسه هو فانه يرتكب ظلما في حق نفسه ، وهذا هو ما يعرض غالبا للذين طابت أنفسهم عن المنافع ، وان الرجل الشريف الرقيق الاحساس لأميل الى أن ينقص من نصيبه الشخصى . ولكن أبسيطة الى هذا الحد هذه المسألة التى نضعها هنا فاذا كان هذا الرجل يحى من وراء هذا خيرا آخر ، المجد مثلا أو الشرف الحقيقى ، أفلا يكون قد اختص نفسه بأجل نصيب ؟

يمكن تذليل هذه الصعوبة أيضا بجل استفاد من نفس تعريفنا للظلم . فان هذا الرجل لا يألم شيئا ضد إرادته المحضة . وعليه فانه بذلك لم يصب بظلم حقيقى مادام أنه يريد ، بل لم يصب فى الحقيقة الا بخسارة بسيطة .

§ ١٠ - ومن الواضح كذلك أن الخاطئ هنا هو الذى يجرى القسمة وليس دائما الذى يستفيد منها . ليس هذا الذى لديه الشئ المعطى ظلما هو الآثم الحقيقى ، بل إنما هو ذلك الذى يحض إرادته قسم تلك القسمة الجائرة . أعنى الذى صدر عنه أصل الفعل وهذا الأصل هو فى ذلك الذى يعتدل الأنصاء دون الذى يقبلها .

§ ٩ - ظلما فى حق نفسه - هذا يناقض ما قبل آتفا . فان العطية هى إرادية محضة على حسب الفرض نفسه . وعلى ذلك فلا يظلم المرء نفسه مادام أن أرسطو قد قال آتفا إن المرء لا يحتل الظلم بإرادته أبدا . راجع ما سبلى .

- للذين طابت أنفسهم عن المنافع - لا يصيبهم غبن اذا كان تنزههم مخلصا ومقصودا بالروية والتدبر .
- بأجل نصيب - نصيب الرجل التزيه على المعنى الذى يقصده أرسطو ليس فقط النصيب الأجل بل هو وحده النصيب الجليل . فان الأنصاء الأخرى ليست جميلة بل مفيدة .

§ ١٠ - ان الخاطئ هنا هو - بالنسبة الى العدل بمعناه الأخصى ولكن الكرم ليس ممنوعا ومن الصعب أن يكون آتفا .

§ ١١ - نضيف الى هذا أنه لما كانت كلمة "فعل" ذات معان متعددة ويمكن أن يقال بوجه ما على الاشياء غير الحية إنها أمات كاليد التي أُرْهت بقوة قاهرة أو الخادم الذي لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذي يفعل ليس في جميع الأحوال ظالما، لكنه فقط يفعل أشياء ظالمة .

§ ١٢ - وتحويل النظر الى جهة أخرى إذا حكم القاضي حكما جائرا وهو غير عالم بخطئه يمكن أن لا يكون البتة ظالما حسب نصوص الحق القانوني وحكمه قد لا يكون ظالما أيضا على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهة ما فإن هذا القاضي آثم لأن العدل حسبما يقرره القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق. وإنه إذا أصدر القاضي حكما جائرا وهو عالم به فقد ارتكب افراطا إما في محاباة أحد الخصمين وإما في عقوبة الآخر . § ١٣ - هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصا بنصيب الظلم، ومتى ترك المرء نفسه يحكم جورا لأسباب كهذه فذلك لأنه يجد فيها منفعة آثمة لأنه يمكن التأكيد بأن ذاك الذي في هذا الوضع يحكم ظلما بالحقل الذي هو موضوع النزاع مثلا، إن لم يكن ليأخذ أرضا فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقدا .

§ ١٤ - يخال الناس أنه لما كان الظلم إنما يصدر عنهم وبحض إرادتهم

§ ١١ - ظالما - في الحقيقة لأن ما فعل بعيد عن أن يكون قصده الظلم بل قصده السخاء .

§ ١٢ - حسب نصوص الحق القانوني - بل ولا في نظر الأخلاق إذا كان خطوه غير إرادى أبدا .

§ ١٣ - يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ ... - الحق بيد أرسطو وإن كان هذا الظلم على وجه العموم قد يكون في نظر العالم أخف من الأنواع الأخرى . وفي الواقع فكل هذه الأنواع هي مظالم حقيقية ومجلبة للذم .

- فلا أقل من أن يكون قد أخذ نقدا - ويمكن أن يكون قد تأثر بميول أقل سفالة ولكنها قد تكون

أصعب عليه مقاومة فلا يستطيع أن يدفعها عن نفسه .

كان كذلك من الشيء الهين عليهم أن يكونوا عادلين . لكن ليس من هذا شيء .
لا شك في أن استهواء الرجل امرأة جاره أو ضرب واحد يميزه أو إعطاء القاضي
نقدا يدا بيد أمر هين ولا يتعلق إلا ببناء ، ولكن إتيان المرء أفعالا أخرى ولديه من
الميول الأخلاقية ما لديه ليس أمرا من السهولة على ما قد يظن ولا معلقا بنا وحدنا .
§ ١٥ — كذلك يعتقد الناس عادة أن تعترف العادل والظالم لا يستدعي حكمة كبرى
بحجة أنه ليس صعبا فهم النصوص التي يشتمل عليها القانون في هذا الصدد ، غير
أن النصوص القانونية ليست إلا بالواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه . إنما هو
بمزاولة هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيعها على صورة معينة يصل الانسان الى اقامة
العدل حقا . وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم . حتى في أمر تدبير
الصحة وفي الطب ربما يكون هينا معرفة ما هو العسل والنبذ والخربق والكي والبترة ،
ولكن أن يعرف بالضبط بأى المقادير ولأى شخص وفي أى الأحوال يلزم استعمالها
كوسيلة للعلاج ، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الانسان طبيبا .

§ ١٦ — وبناء على هذا رأى عينه أيضا يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك
على الرجل العادل أن يكون ظالما إذا أراد . فان العادل على ما يظن هو أكثر وسائل
لارتكاب جميع هذه المظالم ، وبعيد أن يجد من الوسائل الى ذلك أقل مما يجد

§ ١٤ — لكن ليس من هذا شيء — والحق مع أرسطو . ولكن رأى العاى لا يستين بأمر العدل
الى هذا الحد والدليل على ذلك أنهم يعجبون بالرجل العادل ويحترمونه وما ذلك إلا لأن في اكتساب
فضيلة العدل مشقة .

§ ١٥ — إنما هو بمزاولة هذه الأمور — هذا مصداق لما قاله أرسطو فيما سبق عن الفضيلة . فان
الفضيلة لأجل أن تكون حقيقة يجب أن تكون عادة . راجع ك ٢ ب ١ ف ٧
§ ١٦ — الرجل العادل أن يكون ظالما — مسألة دقيقة أهميتها ثانوية .

الأغيار . فقد يمكنه أن يزنى ويمكنه أن يضرب آخر . كذلك رجل الشجاعة يمكنه في الحرب أن يلقى لأمنه ويعمل ساقيه فرارا الى أول مفتريلقاه . ولكن ليكون المرء جبانا ، ليكون مجرما لا يكفى أن يفعل هذه الأشياء فقط — إلا أن يكون ذلك بالواسطة — بل يلزم أيضا أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقي ما . كما أن مزاوله الطب وتدير الصحة لا ينحصر فقط في القطع أو في عدم القطع ولا في إعطاء الأدوية أو في عدم إعطائها ، فان مهنة الطبيب الحقيقية تنحصر في عمل هذه الأشياء في ظروف معينة .

§ ١٧ — العدل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلا بين الموجودات التي لها حظ من الخيرات المطلقة والتي يمكنها أيضا بالافراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . من الموجودات من في حقهم لا إفراط ممكن في تلك الخيرات ، مثال ذلك يمكن أن يكون مركز الآلهة . ومن الموجودات أخر على ضد ذلك لا يكون بالنسبة لها أى نصيب من تلك الخيرات نافعا أصلا وهى الموجودات التي فيها فساد الخلق عضال . وبالنسبة لها كل شئ أيا كان يصير ضارًا . ومن الموجودات أخر تشترك في هذه الخيرات على مقياس ما وهذا إنما هو الإنسانى بأصله .

— ليكون المرء جبانا — في الحقيقة وبكل معنى الكلمة .

§ ١٧ — لما حظ من الخيرات المطلقة — فان الرجل لا يمكن أن يكون عنده الخير المطلق في التقسيم . ولكنه يمكن أن يكون له منه حظ إذا استطاع عقله أن يعرفه ويحصل عليه بالفضيلة . وإن الخيرات المطلقة هى الخيرات لذواتها . ولكن هذه الخيرات يمكن أن تصير ضرورا على حسب الاستعمال الذى تستعمل فيه . — إنما هو الانسانى بأصله — لقد نبه أرسطو أكثر من مرة على أنه لا يدرس علم الأخلاق إلا من جهة عملية محضة وإنسانية صرفة .

الباب العاشر

في العدالة - علاقاتها بالعدل والفروق بينهما - العدالة في بعض الأحوال فوق العدل نفسه على ما يجتذبه القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيغا عامة يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - تعريف الرجل العدل .

§ ١ - يتبع الاعتبارات السابقة طبعاً أن ندرس العدالة والرجل العدل وندرس النسب بين العدل وبين العدالة وبين الرجل العادل والرجل العدل . فاذا نظر فيها عن قرب رُئى أن هذه ليست أشياء مطلقة المائلة وأنها ليست كذلك من جنس مختلف اختلافاً جوهرياً . فمن جهة نحن لا نقصر على مدح العدالة والرجل الذى يتعاطاها ، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح على جميع الأفعال الممدوحة التى هى غير أفعال العدل . وعلى هذا فعوضاً عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ "الطيب" نستخدم لفظ العدل وإذ نتكلم على شئ لنقول إنه فى ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشد عدالة . ولكن من جهة أخرى وإذ لا يستشار إلا العقل لا يفهم أن العدل الذى تميز بهذه الصفة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلاً لهذا الإعظام والثناء ، لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون العادل ليس طيباً ، وإما أن يكون العدل غير عادل إذا كان شيئاً آخر غير العادل . فاذا كان الاثنان طيبين فهما حينئذ متماثلان بالضرورة . § ٢ - تكاد تكون تلك هى الوجوه المختلفة المحيرة

- الباب العاشر - الأدب الكبير ك ١ ب ١ والأدب إلى أويديم ك ٤ ب ١٠

§ ١ - يتبع ... طبعاً - هذا هو فى الواقع متم لنظرية العدل .

- مطلقة المائلة ... مختلف اختلافاً جوهرياً - وهذه الفروق على ما بها من الدقة فى غاية الإحكام .

- جميع الأفعال الممدوحة - قد زدت الكلمة الأخيرة .

التي بها تظهر مشكلة العدل (وصفا لا اسما) . ولكن هذه التعابير بوجه ما هي كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شيء من التناقض . فاذن العدل (وصفا) الذي هو خير من العادل في بعض الظروف هو عادل أيضا ، وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه في هذه الحالة . العدل والعادل هما إذن شيء واحد ولما كان الاثنان كلاهما طيب فالفرق الوحيد أن العدل هو أيضا أحسن . § ٣ - وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانوني أى العادل على حسب القانون . بل هو تصحيح موفق للعدل القانوني المتخرج . § ٤ - وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطيع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكما مائلا . كذلك في جميع المسائل التي فيها لا مناص مطلقا من الحكم بطريقة عامة ضيقة والتي فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بما فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فان التبعة في ذلك ليست عليه . وليست التبعة أيضا على الشارع الذي يشرعه . بل التبعة كلها على طبيعة الشيء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . § ٥ - حينئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون في الجزئيات شيء مما هو استثنائي فحيثما لا يكون الشارع وحيثما يكون قد انخدع بأن عبر بالفاظ مطلقة يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام

§ ٢ - بوجه ما - هذه المعاني موجودة بجزئها وعلى طريقة الاجمال في الأدب الكبير . فان العدل (وصفا) ليس مخالفا في أصله للعدل (اسما) ولكنه يذهب الى ما وراءه ويتم غرضه في بعض الأحيان . - العدل هو أيضا أحسن - لأنه ينتمى إلى مبادئ أشرف وأسمى .

§ ٣ - تصحيح موفق - تعبير حسن جميل .

§ ٤ - سبب هذا الخلاف - اعتبار عميق قد أصبح الآن عاميا ولله كان جديدا في زمن أرسطو .

§ ٥ - والقيام في ذلك مقامه - يكاد يكون هذا هو "استقلال" "كنت" . فان الضمير إذن يحمل قوانين حقيقة تنفذها الإرادة .

فى ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا، أعنى بأن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للحكم فيها .

§ ٦ — حينئذ العدل هو عادل أيضا بل هو خير من العادل فى بعض الظروف لكن لا خير من العادل المطلق بل خير فى ظاهر الأمر من الخطأ الناتج عن الألفاظ العامة التى اضطر القانون الى استعمالها . فطبيعة العدل انما هى تعديل عوج القانون حينما يخطئ بسبب الصيغة العامة التى يجب أن يتخذها . § ٧ — إن السبب فى أن كل شئ لا يمكن تنفيذه فى المملكة بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استحالة مطلقة سن قانون لبعض أشياء معينة، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع الى مرسوم عال خاص . وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التى تستخدم فى فن المعمار فى "لبسوس" . فان هذه المسطرة كما هو معلوم نثنى ونشكل بشكل الحجر الذى تقيسه ولا تبقى البتة جامدة . وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التى تعرض .

§ ٨ — يرى حينئذ جليا ما هو العدل (وصفا) وما هو العادل وأى نوع من العادل يفضله العدل . وهذا يبين ما هو الرجل العدل : إنه هو ذلك الذى يؤثر بحض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التى ذكرتها ويزاولها فى سلوكه والذى لا يدفعه التمسك بالحق الى غاية التخرج المنكر، بل هو على ضد ذلك يتخلى عنه ولو أن له من القانون نصيرا . ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاقى الخاص بل الفضيلة انما هى العدالة التى هى نوع من العدل والتى ليست فضيلة مخالفة للعدل نفسه .

§ ٦ — تعديل عوج القانون — من المستحيل أن يعبر فى هذا الموضوع عن احساسات أدخل فى باب الحقي وأعق غورا مما يصنع أرسطو هنا .

الباب الحادى عشر

لا يمكن أن يكون الانسان ظالما فى حق نفسه حقا - فى الانتحار - للجمعية حق فى كراهته - أنه جناية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - ايضاح هذا رأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل .

§ ١ - يرى أيضا بناء على ما سبق بيانه ما اذا كان يمكن أن يكون الانسان ظالما ومجرما فى حق نفسه . يلزم أن يُعدّ فى الواجبات التى يفرضها العدل كل الأفعال التى يأمر بها القانون بالنسبة الى كل نوع من أنواع الفضيلة ، وعلى هذا فالقانون لا يبيح الانتحار وما لا يبيحه القانون فهو يحظره . § ٢ - زد على ذلك انه متى أحدث انسان ضررا لغيره تعديا لحدود القانون وبلا عذر له فى أن يقابل ضررا بضرر وقع عليه ، فانه يكون بذلك قد صير نفسه آثما وظالما عمدا - ويراد بالعمد ها هنا أن يعرف المرء من وقع عليه الضرر وبأى شئ وكيف وقع . ولكن الذى يقتل نفسه فى سورة الغضب يرتكب بذلك عمدا وخلافا للقانون الحكيم عملا لا يبيحه له القانون . فهو يرتكب اذن فعلا آثما . § ٣ - لكن على من يقع هذا الفعل ؟ أعلى الجمعية لا على نفسه هو ؟ لأنه إن كان يألم فانما هو يتعمد ذلك ، وما من أحد يتعمد ظلم نفسه ،

- الباب الحادى عشر - الأدب إلى أويديم ك ٤ ب ١١

§ ١ - يرى أيضا - هذه المعانى لا تتسق مع الماضية . وإن آخر ناشر للأدب إلى أويديم المسمى "فرسخ" يظن أن هذا الباب ليس من أرسطو ولكنه من وضع أويديم . راجع مقدمته ص ٣٤ و ص ١٢٠ من طبعته . وإن المسئلة المذكورة هنا قد عولجت أو بالأولى منبه عليها فى الباب التاسع ف ٨ وما بعدها . - وما لا يبيحه القانون فهو يحظره - يجب أن يزداد على ذلك : فى الأفعال الآثمة أو على الأقل الأفعال المشكوك فى أمرها . وقد أنهى أفلاطون على الانتحار كما يصنع هنا أرسطو (القوانين ك ٩ ص ١٩١ من ترجمة كوزان) وأما الرواية فانها أباحتها .

من أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذى هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجلبة لنوع من العار . § ٤ — زد على هذا أنه لا يمكن الانسان أن يكون ظالما لنفسه بالمعنى الذى فيه نقول على رجل إنه ظالم بسبب أنه يرتكب عملا من أعمال الظلم دون أن يكون مع ذلك فاسد الخلق على الإطلاق . إن ظلم الانسان لنفسه مخالف تمام المخالفة لهذا النوع من الظلم . إن الرجل الذى يحرم عرضا هو رذل كالجبان الذى كنا نتكلم عنه آنفا ، بل هو وإياه سيان فى مستوى الرذيلة . كذلك الرجل الذى هو ظالم نحو نفسه لا يرتكب الظلم بسبب فساد مطلق فى الأخلاق ، ولو أسند اليه هذا الفساد لا يستتبع ذلك أنه يمكن المرء أن يعطى ويمنع شيئا واحدا إلى شخص واحد فى آن واحد . وهذا محال فمن الضرورى أن يكون الظالم والعادل فى أشخاص متعددة .

§ ٥ — وفوق ذلك فانه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد ، وأن يكون نتيجة الاختيار الحر ، وسابقا على كل تحريض لأن الذى يدفع الشر بالشر بلا سبب غير ألمه الخاص لا يمكن اعتباره مرتكبا ظلما . لكن ذلك الذى يرتكب الظلم على نفسه يالم ويفعل الأشياء أعيانها فى آن واحد ، ومن هذا ينتج أنه قد يمكن الانسان أن يحمل نفسه ظلما بمحض إرادته . § ٦ — أضف الى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالما ومجرما من غير أن يرتكب واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة . وحينئذ فما من أحد زان بزوجه ، ولا أحد يسرق متاع نفسه بنقبة حائله ، ولا أحد يختلس متاعه

§ ٣ — تعاقب الجمعية على الانتحار — هذه الممانى مأخوذة من أفلاطون على أنه لم يقل بصراحة كما يقول أرسطو إن الانتحار جناية اجتماعية . بل هو يعتبره نوعا من عدم الايمان .

§ ٤ — أن يكون ظالما لنفسه — رجوع الى مسألة يظهر أنها قد انتهت .

— الذى كنا نتكلم عليه آنفا — راجع ب ٩ ف ١٦

الخاص . وعلى جملة من القول فإن مسألة العلم بما إذا كان يمكن الإنسان أن يظلم نفسه تتحل بالتعريف الذى وضعناه للظلم الذى يحتمله الإنسان بارادته .

§ ٧ - وليس أقل وضوحا أن احتمال الظلم وإتيانه أمران رديئان . ذلك بأنه فى الواقع من جهة إصابة للأقل ومن جهة أخرى حيازة لأكثر من القدر المتوسط والنصيب العادل . انما هذا هو فقدان الوسط المرغوب فيه الذى هو فى جهات أخرى من جهات النظر يقترر معنى الصحة فى الطب والموازنة الطبيعية فى الألعاب الرياضية (الجهاز) . ولكن على كل حال إتيان الظلم شر من احتماله ، لأن الظلم الذى يرتكب هو دائما مصحوب بسوء الخلق وأنه ملوم جد اللوم . وإنى حينما أقول سوء الخلق فانما أعنى على السواء إما سوء الخلق التام والمطلق وإما درجة تقرب منه كثيرا ، ولو أنه ليس كل فعل اختياري من الظلم يقتضى ضرورة قدرا حقيقيا من الجور . وعلى ضد ذلك أن يكون المرء موضوعا للظلم لا يستدعى من جانبنا ظلما ولا سوء خلق . § ٨ - وحينئذ فإن احتمال الظلم فى ذاته هو أقل رداءة بكثير من ارتكابه وهذا لا يمنع من أن يكون هذا أحيانا أكبر ضررا بالواسطة لا بالذات . لكن هذا لا يهم العلم الذى لا يشتغل أصلا بهذه التفاصيل ، فالعلم يقول مثلا إن التدرن الرئوى مرض أكبر خطرا من العثار ومع ذلك قد يصير العثار بالواسطة أكبر منه ضررا إذا كان مثلا السقوط الذى يسببه يوقعك فى أيدى الأعداء فيقتلونك .

§ ٦ - وعلى جملة من القول - على أن المناقشة لم تتم بعد ، وسيرجع إليها أرسطو فى آخر هذا الباب .

§ ٧ - الطب ... الجهاز - هذه التمثيلات قد لا تكون محكمة المورد .

- شر من احتماله - يراجع "غورغياس" أفلاطون للاطلاع على ما أفاض فى هذا المبدأ العظيم .

§ ٨ - بالواسطة - يعنى باعتبار مادی لا باعتبار أدبى .

§ ٩ — إنما يكون على طريق المجاز المحض والتنسيب أن يقال بوجود عدل من الانسان نحو ذاته بل من بعض أجزائنا نحو البعض الآخر . هذا العدل ليس هو العدل المطلق بل هو فقط عدل السيد في عبده والأب في تائله . في جميع نظرياتنا الجزء العاقل من النفس يتميز وينفصل عن الجزء غير العاقل واذ لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يرتكب الإنسان ظلماً على نفسه . ولكنه اذا وقع في الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معانداً في رغباته الخاصة ، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل كما يوجد بين الموجود الذي يأمر والموجود الذي يطيع .

§ ١٠ — هاك كل ما كان لدينا أن نقوله في صدد العدل والفضائل الأخرى الأخلاقية .

§ ٩ — عدل السيد في عبده — لأن أرسطو يعتبر العبد دائماً بحزه غير منفصل عن سيده . راجع ما سلف في هذا الكتاب ب ٦ ف ٦ وهذا المجاز المطبق على أجزاء النفس هو باطل إن صح أنه ممكن .
 — في جميع نظرياتنا — راجع هذه النظريات فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩
 § ١٠ — والفضائل الأخرى الأخلاقية — يجب أن يذكر أن أرسطو قد قسم جميع الفضائل الى طائفتين عظيمتين : فضائل أخلاقية وفضائل عقلية . راجع ك ٢ ب ١ ف ١ فبعد أن درس الفضائل الأخلاقية في الكتب الماسية ينتقل الى الفضائل العقلية فيما يلي .

الكتاب السادس

نظرية الفضائل العقلية

الباب الأول

في الفضائل العقلية - ضرورة إتياء النظريات السابقة ضبطاً أوفى - عدم كفاية القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حتى الإيضاح يلزم درس النفس - في العقل جزآن متميزان أحدهما ليس مختصاً إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة ، والثاني الذي يعادل في الأشياء الممكنة ومحسبها - الوظائف المختلفة في نفس الإنسان للاحساس وللدكاء ، والغريزة - أن الاختيار الحر للنفس المستنيرة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة لا يطبقان البتة إلا على المستقبل .

§ ١ - قررنا فيما سبق أنه يلزم في كل الأخذ بالوسط القيم مع اتقاء الإفراط والتفريط على السواء . فلنوضح هنا تفصيلاً أن هذا الوسط هو الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم . في جميع الفضائل التي تكلمنا عليها كما في الأخرى يمكن تعرف غرض عليه كل رجل عاقل حقيقة ودائم الانتباه بنى قواه أو ينقصها على التعاقب . وهناك فوق ذلك حدّ للأوساط نضعه بين الإفراط والتفريط . وهذه الأوساط هي مطابقة للعقل المستقيم .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ ، الأدب الى أويديم ك ٥ ب ١

§ ١ - فيما سبق - ر ٠ ك ٢ ب ٦ ف ٩

- تفصيلاً - أعنى باعتبار بعض فضائل خاصة كالاعتدال والتدبير والصدقة .

- دائم الانتباه - راجع ك ١ ب ١ ف ٧ تر الماعى متجانسة والتشبيه يكاد يكون متماثلاً .

- حدّ للأوساط - في الأشياء المادية يسهل إيجاد الوسط ، وأما في الأمور المعنوية فان المقياس أدق من ذلك بكثير .

- للعقل المستقيم - مبدأ أفلاطونيّ الخلقه الرواقيون فيما بعد كما انخله أرسطو وهو يشمل جميع المبادئ

§ ٢ - لا شك في أن هذه النظرية كلها صحيحة . ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح . بالنسبة الى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضا حق أن يقال إنه لا يلزم الشغل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منه ، بل يلزم دائما الترام الوسط واتباع الطريق الذى يهذى اليه العقل المستقيم . لكن هذا الذى قد لا يكون لديه للهداية إلا هذه القاعدة العامة لا يكاد يعرف شيئا كثيرا مما يجب عليه أن يفعل . وذلك كما لو قيل لك فى صدد ما يجب من العناية للجسم وللصحة إنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب . § ٣ - كذلك لا يكفى أن تكون نظرياتنا فى الخواص الأخلاقية للنفس حقة ، بل يلزم أيضا تحديد ما ذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديدا تاما وتعريفه تعريفا وافيا .

§ ٤ - لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها هى فضائل القلب ، والأخرى فضائل العقل . ولقد درسنا فيما سبق الفضائل الأخلاقية فلتكلم هنا على الأخرى بعد أن قلنا فى البداية بعض كلمات على النفس .

الأخرى . وعيبه أنه عام جدًا وأنه متغير تبعًا لتقديرات كل امرئ . لذلك رأى أرسطو الحاجة إلى تحقيقه وضبطه لجعله أكثر قابلية للعمل به .

§ ٢ - للجسم وللصحة - تشبيه مكررى الأدب الكبير بألفاظ أخرى ك ١ ب ٣٢ ف ١
 § ٣ - تعريفًا وافيًا - يمكنه أن يصير المبدأ أكثر قابلية للتطبيق . ولقد ظن فرنس ص ١٢٦ من طبعة "الأدب الى أويديم" أن التعريف الموجود هنا لا يوجد مرة أخرى فى الأدب الى نيقوماخوس وأنه على رأيه موجود مرة أخرى فى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥ ف ١٢ ولكنى لا أوافق على هذا الرأى وأرى أن نظرية العقل المستقيم وتعريفها الذى يذكره أرسطو فى هذه الفقرة موجود فى كل ما يلى (راجع فى هذا الكتاب الباب ١١ ف ٤ و ٥ ولا حاجة للبحث عنه وراء ذلك) .

§ ٤ - سبق بنا ... - راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ١

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا إيضاح أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل . فلنقسم الآن على هذا النحو الجزء الذى هو موصوف بالعقل وفترض أن من الجزأين اللذين هما عاقلان أحدهما يعرفنا الأشياء التى لا يمكن البتة أن تكون لها أصول أخرى خلافا لما هى عليه . والآخر يعرفنا الأشياء التى وجودها ممكن ومتغير . ومن الطبيعى فى الواقع أن الأشياء المتخالفة الجنس يناسبها فى النفس أيضا جزء من النفس مختلف الجنس مادام أن معرفة هذه الأشياء تحصل فى كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملاءمة . § ٦ - من جزئى النفس هذين نسمى أحدهما الجزء العلمى والآخر الجزء المفكر والحاسب . وفى الواقع أن عادل وحسب هما فى حقيقة الأمر شئ واحد، وأنه لا يخطر بالبال أبدا أن يعادل الانسان بين الأشياء التى ما كان يمكن أن تكون خلافا لما هى كائنة . وعلى هذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس .

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا - راجع ك ١ ب ١١ ف ٩

- أحدهما يعرفنا - هذا هو الفهم .

- والآخر - هذا هو الحكم والنصور ومجرد الرأى . وفى الواقع أن تقسيم أرسطوليس محكما ، فانه لا يمكن أن يميز فى النفس الجزآن اللذان يتكلم عليهما . فانما هى خاصة واحدة بعينها تنطبق على أشياء مختلفة . ولم يقل أرسطو فى "كتاب النفس" بهذا الرأى ، بل يقسم النفس بأجلى من ذلك الى حساسية وفضلة . راجع "كتاب النفس" ك ٣ ب ٣ و ٤ ص ٢٧٥ و ٢٩٠ من ترجمتى .

§ ٦ - الجزء العلمى ... الجزء المفكر - الفرق سهل الفهم بناء على الايضاحات السابقة . فان العقل فى أمر العلم لا يزيد على أن يرى المبدأ ووافق عليه بمحدث مباشر . وأما فى الفكر فانه يبحث عما يجب أن يعتقد وما ذا يجب أن يعمل بعد ذلك .

- والحاسب - زدت هذه الكلمة لبيان الفكرة ولو قلنا المعادل لربما كان أضبط .

- خلافا لما هى كائنة - والتى هى بالنتيجة أصول العلم الخاصة به .

- قسم من الجزء العاقل - يعنى أنه لا يوجد فى النفس فى الحقيقة الا خاصة واحدة وهو العقل الذى يمكن أن يدرس على أوجه نظر مختلفة على حسب اختلاف الأشياء التى ينطبق عليها .

§ ٧ - فلننظر حينئذ بالنسبة لهذين الحزئين المقسومين على هذا النحو ما هو أحسن استعداد يمكن أن يكون لكل واحد منهما، لأن في هذا فضيلة كل واحد منهما على التحقيق، ولأن الفضيلة تنطبق دائماً على العمل الذى هو خاص بالشخص على وجه الخصوص .

§ ٨ - يوجد في نفس الانسان ثلاثة أصول هي التى عنها يصدر في أمر الفعل وفي أمر الحق، وهي الاحساس والعقل والغريزة . § ٩ - والاحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبداً بالنسبة لنا أصلاً لفعل متدبر فيه . ودليل ذلك أن الحيوانات إحساساً وليس لها البتة مع ذلك حظ من الفاعلية المتدبر فيها التى هي للانسان وحده . ولكن المركز بعينه الذى يشغله النفي والاثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكرهاتها بالنسبة لأفعال الغريزة . فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هي استعداداً ما من شأنه أن يفاضل ويختار وكان هذا الاختيار ليس إلا الغريزة التى تدبر وتعادل ، لزم للأسباب عنها أن يكون عقل الانسان حقاً وغريزته طيبة ومستقيمة إذا كان الاختيار طيباً هو نفسه، وأن العقل يُقتر من جهة الأشياء أعيانها التى تطلبها الغريزة من جهة أخرى .

تلك هي بالضبط في الحياة العملية الفطنة والحق .

- § ٧ - لأن في هذا فضيلة - راجع ماسبق ك ٢ ب ٦ ف ٢
- § ٨ - والغريزة - في "كتاب النفس" لا يقبل أرسطو هذا المبدأ الثالث أو على الأقل لا يقول عنه شيئاً . وإن كان المقصود هنا في الواقع هو الغريزة الأخلاقية .
- § ٩ - حب الأشياء وكرهاتها - على تقدير (الأدبية) .
- هذا الاختيار ليس الا الغريزة - وعلى هذا المعنى تشبه الغريزة بالاختيار وتتخذ به .
- الفطنة - هي الفاعلة .
- والحق - الذى يجب أن يتبعه العقل المستقيم .

§ ١٠ - أما بالنسبة للعقل التأمل المحض والنظرى الذى ليس عمليا ولا محدثاً فالخيرُ والشرُّ هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل، لكن متى كان الأمر فى صدد إضافة العمل إلى العقل فان الغرض الذى تطلبه النفس إنما هو الحق متفقاً مع الغريزة أو الرغبة التى تتطابق هى نفسها مع القاعدة .

§ ١١ - حينئذ فمبدأ الإحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذى عنه تصدر الحركة الأولية . فليس هو الغرض الذى يطلب وليس هو العلة الغائية بل ولا مبدأ الاختيار . بل إنما هو الغريزة بدنيا ثم التفكير الذى تفعله النفس متوجهة إلى شئ تطلبه . فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمل العقل ولا بدون استعداد أخلاقى ما مادام أنه لا يمكن أن يحسن عمل ولا أن يعمل ضد الخير فى ميدان الفعل بدون تدخل العقل والقلب .

§ ١٢ - العقل مأخوذاً فى ذاته لا يحرك شيئاً . ولكن الذى يحرك فى الواقع إنما هو ذلك العقل الذى يتصدى إلى غرض خاص وينقلب عملياً . فهو حينئذ الذى يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذى ينفذ . لأنه متى فعل المرء شيئاً وفعله للوصول

§ ١٠ - أما بالنسبة للعقل النظرى المحض - راجع فى كتاب "النفس" نظرية العقل ك ٣ ب ٤ ص ٢٩٠ من ترجمتنا .

- والنظرى - زدت هذه الكلمة لأنها تحصل على الأسلوب الأغريقى ما تحصله الكلمة التى قبلها على الأسلوب اللاتينى .

- مع الغريزة أو الرغبة - زدت الكلمة الأخيرة تفسيراً للتي قبلها .

§ ١١ - إنما هو اختيار النفس المدبر - هذا هو فى الواقع الأصل الوحيد للأحداث الحقيقى بالكائن المفكر . وقد ميز "ريد" ثلاثة أنواع لأصول الأحداث : الأصول الميكانيكية ، والأصول الحيوانية ، والأصول العقلية . وإلى أظن تقسيم أرسطو أبسط وأحق . فان نوعى "ريد" الأولين لا ينبغى البتة أن يدرسوا فى علم النفس (البسيكولوجيا) .

§ ١٢ - ذلك الجزء الآخر من العقل - هو الإرادة .

إلى غرض ما فإن هذا الشيء نفسه الذى يفعله ليس هو بالضبط الغاية التى تُقصد . فهو ليس البتة إلا إضافيا ويتعلق دائما بشيء آخر أيضا لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للشيء الذى يراد فعله ، لأن إحسان الفعل والنجاح هما الغاية التى يقصدها الفاعل وإلى هذه الغاية تنشط الغريزة المدبرة ، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو عمل عقل غريزى أو غريزة عاقلة والانسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع .

§ ١٣ - الماضى الشيء المقضى لا يمكن البتة أن يكون موضوع اختيار أدبى ومثال ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد خرب "هيون". ذلك بأنه من المحال معادلة فعل آتقضى . إذ لا يعادل إلا فى المستقبل وفى الممكن ، لأن ما قد كان أى الماضى لا يمكن أن لا يكون قد كان البتة . من أجل هذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول " الله ذاته فى هذه النقطة وحدها لا اختيار له "

"فانه من الضرورى دائما أن ما كان قد كان"

§ ١٤ - على هذا حينئذ فالحق هو كذلك موضوع كل واحد من جزئى النفس العاقلين وإن الاستعدادات الأخلاقية التى تجعل أحدهما والآخر يجد الحق على أكد وسيلة هى بالضبط الفضائل العليا لكليهما .

- للشيء الذى يراد فعله - والذى هو الغاية النهائية التى يطلبها العقل .

- لأن إحسان الفعل - راجع بداية الأدب إلى نيقوماخوس ك ١ ب ١ حيث ترى الخير هو الموضوع الوحيد لأفعال الانسان .

§ ١٣ - لأغاثون الشاعر - المذكور فى "مائدة أفلاطون" والذى يبين على أرسطو أنه يعتد به كما يعتد باستاذة . وهو يستشهد به "فيا سيلي" ب ٣

- الله ذاته فى هذه النقطة - لقد نبه "زبل" فى صحيفة ٢٠٤ من تفسيره أن "فياندر" يورد

هذه الفكرة عنها فى الأولوية الثانية فى البيت ٢٩

§ ١٤ - على هذا حينئذ - نتيجة ربما لا تكون هى النتيجة الضرورية لما سبق . وربما لا تكون صحيحة .

الباب الثانى

للفن خمس وسائل للوصول الى الحق : الفن ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - فى العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضرورى غير متحول وأبدى - العلم يؤتمس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها يبنى القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحا منها - الاستشهاد بالقياس .

§ ١ - من أجل تحديد البحث فى هذه المواد نأخذ الأمور ثمانية من أسمى موضع .

لنسلم بدياً أن الوسائل التى بواسطتها تصل النفس الى الحق إما إيجاباً وإما سلباً هى خمس : الفن ، العلم ، التدبير ، الحكمة ، العقل أو الفهم ؛ ولندع الراى الى جانب لأنه قد يكون مناط الخطأ .

§ ٢ - وسيعلم بوضوح ما هو العلم - اذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون الوقوف عند حدّ التقرّيبات - بهذه الملاحظة وحدها : نحن نعتقد جميعاً أن ما نعلمه

- الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٢

§ ١ - من أجل أن نحدد البحث - يمكن افتراض أن أرسطو يريد أن يشير الى كتاب النفس والى المنطق حيث ناقش فيها هذه المسائل . راجع كتاب النفس ك ٣ ب ٣ ص ٢٧٥ وما بعدها من ترجمتى . والأنطوطيقا الثانى (البرهان) ك ١ ب ٣٣ وك ٢ ب ١٩ ص ١٧٩ و ٢٩١ من ترجمتى .
- هى خمس - ليس أرسطو دائماً حاسماً كما هو فى هذه النقطة . إنه أحياناً يقلل عدد وسائل المعرفة . على أنه يستعير كل هذا من أفلاطون . وقد ذكر بالصراحة كل هذه النظرية فى كتاب ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ك ١ ب ١ ص ٩٨١ من طبعة برلين . فينبغى مراجعة هذه المناقشة الكبرى التى تفتح باب ما وراء الطبيعة .

§ ٢ - بهذه الملاحظة وحدها - هذا هو الوصف الفعال الذى يستند أرسطو على الدوام الى العلم . راجع على الخصوص الأنطوطيقا الثانى ك ١ ب ٢ ف ١ وما بعده ص ٦ من ترجمتى .

لا يمكن أن يكون خلافا لما هو، أما الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي فالتنا نجهل تماما ما إذا كانت هي في الواقع أم لا متى أفلتت من مرمى عقولنا . الشيء الذي عُلِمَ والذي يمكن أن يكون موضوعا للعلم هو موجود حينئذ بالضرورة فهو على ذلك أزلى لأن جميع الأشياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هي أزلية كما أن الأشياء الأزلية هي غير محدثة وغير فانية . § ٣ - زد على هذا كل علم يظهر أنه قابل لأن يُعَلَّمَ وكل شيء قد عُلِمَ يمكن فيما يظهر أن يُعَلَّمَ . حينئذ كل ما يعلم أو كل تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنما يجيء من أصول معلومة فيما سبق كما نوضح ذلك في الأنولوطيقا لأن كل معلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو كسبي . الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية . والاستنتاج مستخرج من الكليات . على ذلك توجد مبادئ يأتي منها الاستنتاج والنسبة لها لا يمكن إجراء الاستنتاج فهي إذا نتيجة الاستقراء . § ٤ - وعلى جملة من القول فان العلم هو بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة وبجميع الخصائص التي بينهاها

- ما إذا كانت هي في الواقع - لأنه يمكن على سواء أن لا تكون . أما الموضوع الخاص للعلم فهو أزلى وغير قابل للتغير .

- الأشياء الأزلية غير محدثة - لاشك في أن أرسطو يرى بذلك الى أبدية الدنيا .

§ ٣ - قابل لأن يعلم - هذا هو ما حمل أفلاطون على أن ينكر أن الفضيلة علم . فلما أنه كان لا يرى أن الفضيلة تعلم وكل علم يعلم استنتج أن الفضيلة ليست علما كما كان يدعى .

- في الأنولوطيقا - الأنولوطيقا الثاني ك ١ ب ١ ف ١ ص ١ من ترجمتنا .

- سواء أكان بالاستقراء أم بالقياس - للقارنة بين نظرية الاستقراء والقياس . راجع الأنولوطيقا

الأول (تحليل القياس) ك ٢ ب ٢٣ ص ٢٧٥ من ترجمتنا .

- أصل القضايا الكلية - راجع الأنولوطيقا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

في الأنولوطيقا، والواقع أنه متى اعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة ما وكان يعلم الأصول التي اعتقد بواسطتها، فانه إذن حاصل على العلم فهو إذن يعلم فاذا كانت المبادئ ليست أظهر لديه من النتيجة فليس له علم إلا بطريق الواسطة .

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم .

§ ٤ - في الأنولوطيقا - يمكن أن يقال إن المقصود هو الأنولوطيقا الأول والأنولوطيقا الثاني جميعا .

ولكن على الخصوص في الأنولوطيقا الثاني عاجل أرسطو الايضاح .

- إلا بطريق الواسطة - لأن المبادئ يجب أن تكون أكثر بديهية من النتيجة الصادقة التي

يستنتجها منها .

الباب الثالث

ففى الفن - تعرف الفن - أنه نتيجة ملكة الانتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء. الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وقائده العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل .

§ ١ - فى الأشياء التى يمكن أن تكون على خلاف ما هى عليه يلزم التمييز بين أمرين فن جهة الانتاج أسمى الأشياء التى ننتجها فى الخارج ، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني أى الأشياء التى لا تقع الا فى الذهن . بهذا يرى أن الانتاج والإحداث متباينان أحدهما من الآخر، غير أننا نحيل هذا البحث فيما يختص بهما على ما سبق أن بيناه فى مؤلفاتنا المنشورة للكافة . على ذلك فالاستعداد الأخلاقى الذى بمساعدة العقل يجعلنا نفعل هو مباين لذلك الاستعداد الآخر الذى هو بمساعدة العقل أيضا يجعلنا نتج الأشياء ، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث . § ٢ - لكن لما أن الفن موجود ولناخذ له مثلاً فن العماره وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الانتاج لنوع ما ، هذه الملكة التى يضيفها العقل ، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو ملكة الانتاج يهديها العقل ،

- الباب الثالث - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٣

§ ١ - الانتاج ... الاحداث - هذا تمييز عادى عند أرسطو . والواقع أن الاحداث هو بعينه فى كلتا الحالتين لا فرق بينهما إلا أن لاحداث فى الحالة الأولى نتيجة خارجية ومادية ، وفى الثانية ليس له هذه النتيجة . بل يبقى كله فى العقل الذى أوجده . على أنى لا أنكر أن القول بأن الاحداث لا يخص الا الأشياء التى تمر بالذهن قول غريب . وان اللغة اليونانية لها فى هذا المعنى تعابير أدق مما فى لغتنا (الفرنسية) .

- فى مؤلفاتنا المنشورة للكافة - راجع فيما سبق التعبير المائل لهذه وتعليقنا عليه ك ١ ب ١١ ف ٩

- يجعلنا نفعل - أى على صورة خارجية وبالمعنى الذى بينه أرسطو آتفا .

§ ٢ - يهديها العقل - أو بعبارة أخرى تهديها " القطة " .

فليس في عقلنا ملكة منتجة ليست فنا فينتج من هذا أن الفن يشتهه فينا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق . § ٣ — كل فن مهما كان يرمى إلى الإنتاج فليس لمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبداً أعنى توليد واحد من الأشياء التي يمكن أن تكون وأن لا تكون على السواء والتي أصلها هو في الذي يفعل ليس غير دون أن تكون في الشيء المفعول . حينئذ الفن لا يتعلق البتة بالأشياء التي هي موجودة بالضرورة أو التي تنتج بالضرورة ، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التي قيادها بيد الطبيعة وحدها ، لأن جميع الأشياء التي من هذا الصنف تشتمل في أعيانها على أصل وجودها . § ٤ — ومن جهة أخرى الإنتاج والإحداث لما أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو في دائرة الإنتاج لا في دائرة الإحداث بالمعنى الخاص ، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما نبه بحق الشاعر ” أغاثون “ .

” الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة “

§ ٥ — أكرر أن الفن إذا هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة هو على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها الا عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التي يمكن أن تكون خلافا لما هي عليه .

§ ٣ — كل فن ... يرمى إلى الإنتاج — مخالفاً بذلك العلم الذي لا يبحث إلا عن معرفة الأشياء والتأمل

فيها .

— الأشياء التي هي موجودة بالضرورة — والتي هي موضوعات العلم .

— أصل وجودها — في حين أن الفن يوجد الأشياء التي ينتجها ويصير خالقاً لها إلى حد ما .

§ ٤ — الأحداث بالمعنى الخاص — أضفت هذه الكلمات الأخيرة .

— بحق ” أغاثون “ — راجع ما سبق ب ١ ف ١٣ حيث استشهد بأغاثون وراجع تعليقتنا عليه .

— الثروة تحب الفن — قال المفسر الاغريقي لأنه في الثروة وفي الفن علة الأشياء هي دائماً خارجية .

الباب الرابع

في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفروق بينه وبين العلم والفن -
مثال بيريكليس - التأثير السيئ لانتفاعات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه
الانسان لن يفقده بعد .

§ ١ - أما التدبير فانه يمكن الالمام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم
مدبرين، الآية المميزة للرجل المدبر هي أن يكون كفاً للعادلة والحكم على الأشياء التي
يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الانسب لا على بعض الاعتبارات الخاصة
لصحة الجسم وعافيته بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته .
§ ٢ - والدليل على ذلك هو أننا نقول على بعض الناس إنهم مدبرون في مسألة خاصة
بعينها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالفن كما عرّفناه .
على ذلك يمكن أن يقال بكلمة واحدة إن الرجل المدبر هو على العموم الرجل الذي
يحسن المعادلة . § ٣ - ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافاً لما
هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن الانسان إحداثها البتة، وبالنتيجة إذا كان العلم
قابلاً للايضاح وكان الايضاح لا ينطبق البتة على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون
خلافاً لما هي عليه . فان جميع الأشياء التي نحن بصدددها هنا يمكن أن تكون أيضاً

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ه ب ٤

§ ١ - الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين - هذا نهج عادى لأرسطو أنه يتخذ مبدأ مناقشته
أفكار الدوق العام على صورتها في لغة الحياة العادية .

- يعادل ويحكم - ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

§ ٢ - كما عرّفناه - أضفت هذه العبارة من عندى .

§ ٣ - لا أحد يعادل - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٣

خلافاً لما هي عليه . ولما كانت المعادلة غير ممكنة البتة في الأشياء الواجبة الوجود
فنتج من ذلك أن التدبير ليس هو العلم ولا الفن . إنه ليس هو العلم لأن الشيء
الذى هو موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن . وإنه ليس من الفن لأن
الجنس الذى اليه ينتمى لإنتاج الأشياء هو مخالف للجنس الذى اليه ينتمى الإحداث
بمعناه الخاص . § ٤ — يبقى إذن أن يكون التدبير ملكة بوقوفها على الحق تفعل
بمساعدة العقل في جميع الأشياء الحسنة والقيحة بالنسبة للإنسان ، لأن الباعث على
الإنتاج هو دائماً مباين للشيء الناتج ، وعلى ضد ذلك غرض الاحداث ليس دائماً
إلا الاحداث نفسه ما دام أن الغاية التى يرمى اليها قد تكون إحسان الفعل لا غير .

§ ٥ — هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا الى ”بيركليس“ ومن على شاكلة باعتبار
أنهم مدبرون فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس
الذين يحكونهم وذلك هو على الضبط كيف الذى نجد في أولئك الذين نسميهم
رؤساء العائلات ورجال السياسة . وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده الذى يشابه
اشتقاق لفظ التدبير في اللسان الإغريق يوضح لنا بقدر الكفاية ما ذا نعنى بلفظ
التدبير الذى هو منجاة للناس بوجه ما . § ٦ — نعم إنه هو في الواقع الذى يعصم
أحكامنا ويدعمها في هذا الصدد . حينئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع

— الجنس الذى ينتمى اليه الإنتاج — راجع في الباب السابق نظرية الفن .

§ ٤ — لأن الباعث على الإنتاج — هذا المعنى ليس نتيجة لازمة للعانى التى سبقته .

§ ٥ — وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده — قد اضطررت الى ترجمة هذه النقطة بالمعنى لا باللفظ لتصير

مفهومة في اللغة الفرنسية التى ليس فيها تقريب الاشتقاق ممكناً .

§ ٦ — اللذة والألم — ملاحظة بعيدة النور يمكن المرء أن يحققها على نفسه وعلى غيره .

مدارك عقلنا . إنهما لا يمتنعنا مطلقا من أن نفهم مثلا أن مثلنا زواياه تساوى قائمتين أم لا . غير أنها تزعم أن أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى . فإن أصل الفعل الأخلاقى مهما كان هو دائما العلة الغائية التى من أجلها نصمم على الفعل . غير أن هذا المبدأ يبطل ظهوره فورا فى الحكم الذى تؤثر فيه اللذة أو الألم ويهدمناه . فإن العقل لا يرى بعد حينئذ أن الواجب هو تطبيق هذا الأصل واتباعه فى سلوكه كله وفى اختياراته لأن الرذيلة تهدم فى نفوسنا الأصل الأخلاقى للفعل . فيلزم إذن بالضرورة الاعتراف بأن التدبير هو ذلك الكيف الذى بقيادة الحق والعقل يعين سلوكا فيما يتعلق بالأشياء التى يمكن أن تكون صالحة للإنسان . § ٧ - فى الفن يمكن أن توجد درجات للفضيلة أما فى التدبير فلا . وفوق ذلك فإن فى الفن هذا الذى يخضع برضاه مفضل على ذاك الذى يخضع من حيث لا يريد . أما فى التدبير فالأمر على الضد كما هو الحال فى سائر الفضائل الأخرى . وبالنتيجة فالتدبير فضيلة

- فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى - أضفت هذه الكلمة الأخيرة التى ظهر لى أنها ضرورية .

- أصل الفعل الأخلاقى - أضفت الكلمة الأخيرة لبيان المعنى الذى هو مغلق .

§ ٧ - فى الفن يمكن أن توجد درجات - ويظهر أنه يمكن أن توجد درجات كذلك فى التدبير مادام أنه يمكن أن يكون المرء قليل التدبير أو كثيره .

- للفضيلة - أو النبوغ .

- أما فى التدبير فلا - يرى أرسطو أن يكون الأمر على إطلاقه فإما أن يكون المرء مدبرا وإما أن لا يكون .

- فالأمر على الضد - وهو كذلك فى الواقع من وجهة النظر الأخلاقية . خير للرجل أن يرتكب الخطيئة غير عالم من أن يفعل الشر وهو عالم به كل العلم . والأمر على الضد من ذلك فى الفن يمكن أن يكون المرء فنانا عظيما إذا أساء العمل بنية أن يسيئه .

وليس فنا البتة . § ٨ — ولما كان في النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتيدير هو فضيلة ذلك الجزء الذي لا نصيب له إلا الرأي . لأن الرأي كالتدبير ينطبق على كل ما يمكن أن يكون على غير ما هو كائن أى على كل ما هو ممكن وجوده كما هو ممكن عدمه . ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن التدبير هو وضع يصاحبه العقل بدليل أن الوضع يمكن أن يزول بالنسيان في حين أن التدبير لا يزول ولا ينسى أبدا .

— وليس فنا البتة — المقابلة ليست واضحة تمام الوضوح لأن معنى الفن لم يحدد بجلاء .

§ ٨ — جزآن موصوفان بالعقل — راجع ماسلف ك ١ ب ١١ ف ١٩

— لا نصيب له إلا الرأي — راجع الأنولوجيا الثاني ك ١ ب ٣٣ ص ١٧٩ من ترجمتنا .

— وضع يصاحبه العقل — بل هو كيف وعادة وليس خاصة طبيعية .

الباب الخامس

في العلم وفي الفطنة - الفطنة او الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة او الحذق الكامل يجب أن تعتبر أرق درجات العلم ، فهي تسمح على الخيرات الانسانية والمنافع الشخصية .
 "فيدياس" "فولقليط" "أقزاغور" و "طاليس" - التدبير الذي هو عمل محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والوقائع الخصوصية .

§ ١ - أما العلم فقد قلنا إنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود. وإن هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضاحها ولكل علم أيا كان، لأن العلم مقترن دائماً بالفكر (المنطقي) أما المبدأ ذاته لما قد علم بمساعدة العلم فلا يمكن أن يكشفه لنا العلم ولا الفن ولا التدبير لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضع ومن الجهة الأخرى الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي كائنة .
 أما الحكمة فانها لا تنطبق البتة هي أيضا على المبادئ التي من هذا القبيل ، ذلك لأن الحكماء في بعض الأحوال يستطيع حتما أن يعطى إيضاحات عما يفكر . § ٢ - غير أنه إذا كان الحال ، بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة بل بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة أعني الأشياء الواجبة الوجود والممكنة ، أن الملكات التي بها نصل الى الحق ولا نفضله أبدا هي العلم والتدبير والحكمة والفطنة ، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٦

§ ١ - فقد قلنا - آثفا في ب ٢ ف ٢

§ ٢ - الملكات التي بها نصل الى الحق - راجع الأنولوجيا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

وكتاب النفس ك ٣ ب ٣ وأوائل ماوراء الطبيعة (الميتافيزيقا) .

أنى التدبير والحكمة والعلم. يمكنه معرفة المبادئ، فيبقى أن الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ ويفهمها .

§ ٣ - أما الحذق الحاذق الذى يبدو مظهره فى الفنون فانا لا نسندة إلا الى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه . على هذا يسمى "فيدياس" نحاتا حاذقا و"فوليقليط" مصورا حاذقا، وانا لا نريد أن نغنى هنا بلفظ الحذق الحاذق شيئا أكثر من النبوغ السامى فى الفن . § ٤ - فن الناس، وهم نادرون ، من نعتبرهم حكماء حذقة بوصف عام لا حذقة فى أشياء بعينها على جهة خاصة بل حذقة محضا بلا قيد كما قال هوميروس فى "مرجيتيس" .

"ان الآلهة لم تجعله حرانا حاذقا" .

"بل لم تجعله إلا رجلا حاذقا واسع الحول" .

على ذلك فن الواضح أن الحذق الحاذق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال

- فيبقى أن الفهم هو وحده - هذه الجملة تكاد تكون بحروفها فى الأنولوجيا الثانى ك ٢ ب ١٩

ف ٨ ص ٢٩١

§ ٣ - أما الحذق - لقد أنشأ هنا أكثر الناشرين بابا جديدا خاصا بنظرية الحكمة .

- الحذق الحاذق - عبارة المتن "أما الحكمة" ولم استعمل هذا اللفظ لأن له فى لغتنا (الفرنسية) معنى آخر . أما اللغة الاغريقية فانها على ضد ذلك يطلق فيها الاسم بعينه على عبقرية أمثال "فيدياس" وعبقرية أمثال "أقزراغور" . وفى هذا من التخليط ما فيه والظاهر أن أرسطو يعترف به .

- نحاتا ... مصورا - الفرق فى اليونانية واضح وإن اللفظ الذى يستعمله أرسطو لأجل "فيدياس" يمكن أن يدل على المهندس المعارى والنحات مما .

§ ٤ - "هوميروس" فى "مرجيتيس" . معلوم أن هذه القصيدة مفقودة ولم يبق منها إلا ثلاث قطع إحداها هذه وهى أطولها . راجع هوميروس طبعة "فريمين ديدو" ص ٥٨٠ .

- الحذق الحاذق أو الحكمة - وضعت الكلمتين لأحصل قوة الكلمة اليونانية .

للكمال في جميع الأشياء التي يمكن الانسان أن يعلمها . § ٥ — فيلزم الرجل الحاذق والحكيم حقا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التي تتفرع عن المبادئ الأولى، بل يلزمه أن يعلم أيضا حق العلم المبادئ أعيانها . وينتج من هذا أن الحكمة هي مركب من الفطنة والعلم، ويمكن أن يقال انها العلم بالأشياء العليا وانها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى . والواقع ان من السخافة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسى هو أسمى العلوم جميعا إن لم يقرن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذى تشغله السياسة هو أفضل رجل في العالم . § ٦ — غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب مثلا يمكن أن تتغير تبعا للوجودات المختلفة التي تنطبق عليها، وحينئذ يمكن أن تكون في الناس غيرها في الأسماك في حين أن الأبيض والمستقيم، في نظم معان آخر، هما دائما الأبيض ودائما المستقيم . على أنه قد اصطلح على أن الحكيم هو دائما حكيم وأن الذى ليس إلامدبرا يمكن أن يتغير تبعا للأحوال . فانه كلما عرف رجل أن يميز منفعته في جميع الأشياء التي تمسه شخصيا سمي مدبرا ومال الناس إلى أن يمهّدوا إليه الأشياء التي من هذا القبيل . بل قد يجاوزون هذا الحد إلى أن يطلقوا هذا الوصف على بعض الحيوانات التي يلوح عليها البصارة بالأشياء التي تتعلق بحفظ وجودها الخاص . § ٧ — وعلى جملة من القول فبديهي أن السياسة والحكمة لا يمكن أن تشبّه إحداهما بالأخرى . فاذا عني بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصالحته الذاتية فيلزم إذن الاعتراف بعدة أنواع مختلفة للحكمة . وبالبديهية لا يمكن أن توجد حكمة

§ ٥ — مركب من الفطنة والعلم — ويمكن أن يزداد على ذلك أن الحكمة هي عملية أصلا .

— أسمى العلوم جميعا — ذلك مطابق للذهب المقرر في أول هذا المؤلف راجع ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٦ — بعض النعوت كالسليم ... في نظم معان آخر — زدت هذه التفاصيل لايضاح فكرة المتن .

§ ٧ — فاذا عني بالحكمة — على رأى أرسطو ليس هناك إلا التدبير .

وأحدة بعينها تطبق على ما هو مفيد وحسن لجميع الموجودات . بل هي تختلف بالنسبة لكل منها إلا أن يراد التمشي إلى تقرير أن الطب أيضا هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز . على أنه لا يهم شيئا أن يدعى أن الانسان هو أكمل الكائنات، لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التي طبيعتها أقدس من طبع الانسان . مثال ذلك الأجرام الرائعة التي يتكوّن منها العالم .

§ ٨ - ولكن لنعود إلى ما بدأناه نقول إن من الجلي أن الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى . من أجل ذلك يسمى "أفزاغور" و"طاليس" وأشباههم حكماء لا مدبرين فقط لأنهم يُرون على وجه العموم جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة، يُرون متقدمين جدًا في كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة وإن كانت عجيبية عسرة الفهم بل قدسية غير أنها لا يمكن استخدامها في نفع ما .

- هي تختلف بالنسبة لكل منها - يظهر على ضد ذلك أن خاصة الحكمة هي أنها تشمل مجموع الأشياء .
- تقرير أن الطب - لا شك في أن هذا التشبيه على شذوذه مجلوب ليناسب ما قاله أرسطو آتفا عن نعت السليم والطيب .

- على أنه لا يهم شيئا - كل هذه المعاني مختلطة وغير متسقة بعضها مع بعض . ومن الغريب أن يحط أرسطو منزلة الانسان الى أنزل من منزلة الكواكب . إذ يظهر له أن طبيعتها أقدس من طبيعتنا . وهذا يناقض ما قاله آتفا عن تفوق الانسان .

§ ٨ - الحكمة هي اقتران - يعود أرسطو الى الفكرة التي بينها آتفا .

- حكماء - ذلك ليس فقط لعلهم ولكن لأنهم أيضا سبروا غور الحياة كما أوغلوا في العلم .
- جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة - في السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤٠ من ترجحتى يروى أرسطو طرفا من حال "طاليس" يدل على حققة العمل . أما "أفزاغور" فلا يخفى اعتداد سقراط وأفلاطون به وكيف يتكلم عنه أرسطو نفسه في ما وراء الطبيعة ك ١ ب ٣ ص ٩٨٤ من طبعة برلين .

لأن هذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الانسانية البحتة . § ٩ — أما التدبير فعلى ضد ذلك لا ينطبق إلا على الأشياء الانسانية المحضة والتي فيها تكون المعادلة ممكنة لدى العقل الانسانى لأن الموضوع الأصيل للتدبير إنما هو كما يظهر إحسان المعادلة بين الأشياء . ولكنه أبدا لا يعادل فى الأشياء التى لا يمكن أن تكون خلافا لما هى كائنة، ولا فى الأشياء التى ليس فيها غرض معين يُرمى إليه، أعنى خيرا يمكن أن يكون موضوعا لفاعليتنا . وعلم وجه عام مطلق فان الانسان الذى يمكن أن يقال عليه رجل رشد ونصح هو ذلك الذى يعرف أن يحيد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو أحسن ما تفعله الانسانية بالأشياء التى تحت تصرفها .

§ ١٠ — إنما لا يتمصر التدبير على مجرد العلم بالصيغ العامة ، بل يلزم أيضا أن يعلم بجميع تصريف الأمور الجزئية لأن التدبير عملى ، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية . من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئا هم غالبا أفعل وأقبل للعمل من الذين يلمون . ذلك هو السبب فى رجحان الذين نصيبتهم التجربة ، مثال ذلك لنفرض أن واحدا يعلم أن اللحوم الخفيفة سهلة الهضم طيبة لكنه يجهل ما هى بالضبط اللحوم الخفيفة فليس هذا هو الذى يعيد الصحة للمريض . بل أولى منه بهذا ذلك الذى يعلم أن لحوم الطير على الخصوص خفيفة وصحية ، هذا هو الأولى بالنجاح . فالتدبير هو عملى محض وبالنتيجة يجب أن يجمع بين رتبتي المعرفة هاتين وعند التمييز يجب أن يكون لديه المعرفة بالجزئيات والتفاصيل ، لأنه يمكن أن يقال إن هذه المعرفة الأخيرة هى فى هذا الصدد كالعالم الأساسى .

§ ٩ — أما التدبير فعلى ضد ذلك — راجع نظرية التدبير آتاف ٤ ف ١ وما بعدها .

§ ١٠ — لأن التدبير عملى — يظهر أن الحكمة هى كذلك أيضا وإلا اختلطت بالعلم .

— رتبتي المعرفة هاتين — أعنى المعرفة العامة والمعرفة الخاصة .

الباب السادس

علاقة التدبير بعلم السياسة - انه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافعه الشخصية على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تنفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة - لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للرء بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن أن يشتهب بالعلم وإنه لأقرب الى الاحساس .

§ ١ - في حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاقي واحد بعينه ، ولكن صورة وجودهما ليست واحدة . فانه في العلم الذى يدبر المملكة يمكن التمييز بين هذا التدبير ، الذى لكونه أساسيا ومنظما لسائر الأشياء يقن القوانين ، وبين ذلك التدبير الآخر الذى بانطباقه على الحوادث الجزئية قد أعطى الاسم العام الذى يطلق على الاثنين جميعا وسمى السياسة . إن علم السياسة هو عملي وفكرى معا لأن الأمر العالى ينص على العمل الذى يجب على المدنى أن يأتيه . وهذا إنما هو الحد الأدنى للعلم . فأولئك الذين يصدرون الأوامر العالية هم وحدهم في نظر العالمى رجال السياسة لأنهم وحدهم هم فى الواقع الذين يعملون كالفنيين الأصاغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم . § ٢ - وهناك فرق آخر هو أن التدبير ينطبق خصوصا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتدبير . غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعنى

- الباب السادس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أويديم ك ٥ ب ٦

§ ١ - ومنظما لسائر الأشياء - انه التشريع الذى يمكن فى الواقع تمييزه عن العمل أى تصريف الأمور الذى يظهر أن أرسطو لا يهتم به كثيرا .

§ ٢ - فرق آخر - واقعى ولكنه كان من شأنه أن يحمل أرسطو على أن لا يخلط بين التدبير والسياسة وان كانت السياسة فى الواقع اذا خلت من التدبير لا تكون سياسة بعد .

- الاقتصاد أعنى ... - ترجمت الكلمة اليونانية بجملة :

حكومة العائلة وإما التشريع وإما السياسة التي فيها يمكن أيضا التمييز بين جزئين مختلفين الجزء الذي يوازن في المسائل السياسية والجزء الذي عليه إقامة العدل . § ٣ — حينئذ معرفة المرء إدراك منفعته الشخصية هو نوع من المعرفة التي ينهها وبين علم السياسة فرق كبير . فان الذي يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب في الاشتغال به يعتبر مدبرا ، في حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل تباين . وهذا هو الذي حمل ”أوريفيد“ على أن يقول في إحدى قطعه :

« أتراني كنت إذن مدبرا أنا الذي استطعت أن أعيش عيشة رغد وأستمع »
 « — كما يستمتع الحكيم الخامل المتزوي في أواخر الصفوف — بهذه النعم الكبرى »
 « التي أنعمت على بها السماء ، لكن هؤلاء الطماعون الذين يتعبون أنفسهم الى هذا »
 « الحدة أولئك يتولى المشتري عقابهم ... »

وإن الذين يسمون مدبرين لا يسعون إلا إلى نفعهم الشخصي . يراهم الناس بفعلهم هذا يقومون بالواجب عليهم . وعلى هذا الرأي تتبنى شهرتهم بالتدبير . ومع ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكفل منفعته الخاصة بدون العائلة ولا بدون المملكة . على أنى أضيف إلى هذا أن معرفة المرء إدارة أشغاله الخاصة شيء خامل ويستدعى التفاتا كبيرا . § ٤ — والدليل على ما أقول هنا هو أن الشبان

§ ٣ — فرق كبير — حينئذ لا ينبغي تقرب التدبير من السياسة إلى هذا الحد .

— ”أوريفيد“ في إحدى قطعه — الفيلوبيت التي لم تصل النيا . راجع ”أوريفيدس فراجماتا“

طبعة فيرمين ديدرو ص ٨١٠

— بدون العائلة ولا بدون المملكة — وبالنسبة للتدبير الحقيقي لا ينحصر فقط في اشتغال المرء

يستطيعون جدًا أن يكونوا مهندسين ورياضيين بل يستطيعون أن ينبغوا في هذا النوع من العلوم ولكنه لا يكاد يوجد، فيما يظهر، شاب يمكن أن يكون مدبراً . والسبب في هذا بسيط وهو أن التدبير لا ينطبق إلا على الحوادث الجزئية وأن التجربة وحدها هي التي تعرفنا إياها والشاب ليس مجزباً لأن الزمان وحده هو الذي يوجد التجربة . § ٥ - يمكن أن يتساءل أيضاً بهذه المناسبة كيف يصح أن صبياً يمكن أن يصير رياضياً وهو لا يمكن أن يكون حكيماً ولا مضطلعاً بقوانين الطبيعة . أفلا يمكن أن يقال إن سبب هذا هو أن الرياضيات علوم عقلية أما علم الحكمة وعلم الطبع فانها لتلقى مبادئها من المشاهدة والتجربة ؟ أولاً يمكن أن يزداد على هذا أن الشبان في هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية وأنهم إنما يكررون ما يعلمون إياه . أما في الرياضيات فلا شيء يخفى عليهم من الحقيقة ؟ § ٦ - ويمكن أن يقال فوق ذلك إن الخطأ بالنسبة للأشياء التي يعادل المرء فيها قد يقع إما في المبدأ العام الذي يتبعه وإما في الحالة الجزئية التي هو بصدها . على هذا مثلاً يمكن أن يضل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرّة في الشرب وإما باعتقاده أن ماء بعينه يستعمله مضر بالصحة وثقيل .

§ ٧ - حينئذ يكون جلياً أن التدبير ليس هو العلم لأنني أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد الأدنى والأخير لسلم المراتب وهذا الحد هو الأمر الجزئي الذي يجب على

§ ٥ - بهذه المناسبة - زدت هذه الكلمات لأبرر هذا الاستطراد الذي لا يظهر أنه متسق مع ما قبله .

§ ٧ - حينئذ يكون جلياً - المعنى صحيح ولكنه لا يصح أن يكون نتيجة للإيضاحات السابقة .

- الحد الأدنى والأخير - في حين أن العلم على ضد ذلك يطلب دائماً أن يرقى إلى الحدود الاع

المرء أن يأتيه § ٨ - كذلك التدبير مقابل أيضا للفهم لأن الفهم ينطبق على النهايات أى الحدود التى لا محل فيها للفكر فى حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذى بالنسبة اليه لا محل للعلم بل لمجرد الاحساس . متى أقل الاحساس فلا أعنى الاحساس بالأشياء الفردية المحضة، بل أعنى هذا النوع من الاحساس الذى يجعلنا نشعر مثلا فى الرياضيات بأن آخر عنصر فى الأشكال المستوية هو المثلث الذى يضطر الى الوقوف عنده . فانه إلى هذا النوع من الاحساس ينصرف على الأكثر التدبير ولو أنه فى هذا يكون نوعا مخالفا أيضا .

§ ٨ - الفهم ينطبق على النهايات - أى على المبادئ البدئية بذاتها التى هى عناصر كل ايضاح وليس من الممكن الصعود الى ما وراءها . راجع الأنولوطيقا الأخير ك ٢ ب ١٩ وكتاب النفس ك ٣ ب ٤ - هذا النوع من الاحساس - ليس تعبير أرسطو محكما على رغم ما أتاه من التخفيف . فان الإحساس لا دخل له فى الرياضيات .

الباب السابع

في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائما بحثا وتقديرا - أنها ليست أيضا مصادقة ولا رأيا مجزئا - تعريف المعادلة الحكيمة - أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة .

§ ١ - لا ينبغي أن يشتبه الفحص بالمعادلة ولو أن المعادلة فحص شيء ما . لكن ما هي مميزات معادلة طيبة حكيمة ؟ أعلم هي بنوع ما أم رأى أم مصادقة سعيدة أم شيء آخر غير ذلك ؟ ذلك ما يلزمنا درسه .

§ ٢ - بديا إنها في الحق ليست علما ما دام أنه لا حاجة بعد بمن يعلم إلى البحث ، غير أن معادلة مهما كانت طيبة وحكيمة هي دائما معادلة ، وإن الذي يعادل يبحث أيضا ويحسب . كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي مصادقة سعيدة ولقيا موفقة ، لأن اللقيا الموفقة التي يلقاها العقل لا تقبل فكرا البتة . بل هي شيء وقى ، أما المعادلة فإن المعادل ينفق فيها على الغالب زمنا طويلا . وإنه يقال عادة إنه إذا لزم الإنسان أن يعجل بتنفيذ ما صمم عليه بعد المعادلة ، لزمه أن يعادل بآناة وإحكام . § ٣ - إن ذكاء العقل هو أيضا شيء غير المعادلة الحكيمة فانه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب إلى أويديم ك ٥ ب ٧

§ ١ - معادلة طيبة وحكيمة - اضطررت أن أضع هذين التعتين لأحصل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - لا حاجة بعد بمن يعلم إلى البحث - لأنه قد وصل إلى العلة واستوفى العقل من الرضا حظه .

§ ٣ - ذكاء العقل - أو حضور الذهن . راجع الأنولوجيا الأخير ك ١ ب ٣٤ ص ١٨٥

من ترجحي .

يقرب كثيرا من اللقيا الموفقة . كذلك لا تشبه المعادلة يجزء الرأى . لكن لما أن الذى يسىء المعادلة ينخدع ويضل سواء السبيل فى حين أن الذى يحسنها يعادل بحسب العقل القيم يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هى نوع من التعديل والتقويم الذى ليس هو تقويم العلم ولا تقويم الرأى . بدياً إن العلم لا حاجة به لأن يقوم خصوصاً لأنه لا يضل بل الحق هو تصحيح الرأى فان المرء يكون قد قرر فى عقله الشئ الذى هو موضوع الرأى ومع ذلك نظرا الى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة بدون الفكر فيبقى اذن أنها عمل فكرى للعقل لأنه ليس تقريراً تاماً بعد . ومن جهة أخرى فالرأى ليس كذلك لخصاً من جانب العقل فانه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية فى حين أن هذا الذى يعادل حسناً أو سيئاً يفحص دائماً شيئاً ما ويوازن بالتفكير . § ٤ — وعلى جملة من القول فان المعادلة الحكيمة الطيبة هى على نوع ما تقويم للإرادة وللمعادلة البسيطة . ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أولاً ماهى المعادلة فى ذاتها ، وعلى ماذا تنطبق . الا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى ومن البين أن جميع هذه الاطلاقات التى له ليست موافقة هنا . فان الفاجر والشريير يمكنهما أن يجدا بالفكر الذى يعانيانه الحل الذى تصديا الى كشفه . وبالنتيجة فمعادلتهم قد تكون مليئة بالاستقامة على رغم الشر العظيم

— يجزء الرأى — كل المعانى الآتية دقيقة وفى الغالب خفية كما نبه الى ذلك جميع المفسرين . على أنها مع ذلك بعيدة عن الموضوع الذى يعالجه أرسطو هنا . وهذا الاستطراد يظهر أنه غير ضرورى بقدر ما هو طويل .

§ ٤ — للمعادلة البسيطة — اضطرت الى هذا التكرار لوجوده فى المتن .

— إلا أن لفظ التقويم هذا — استطراد جديد ، على أن المثل الذى يضربه أرسطو موضح لفكرته تمام التوضيح . فان الغرض الذى يقصده الفاجر ردى . ولكن فكره للوصول اليه حسن جداً .

الذى يميزانه عليهما . والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائماً شيئاً حسناً مادامت المعادلة الحكيمة هي استقامة المعادلة التي تكشف الخير وتبلغه .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى يمكن الانسان أيضاً بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد وأن يلقي بالضبط ماذا كان يلزم فعله بدون أن يسلك الطريق المشروع . حينئذ الحد الوسط فاسد وبالتالي لا يكون هذا هو المعادلة الحكيمة مادام أنه ولو أن الغرض قد أصيب إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذي كان يلزم سلوكه . § ٦ - وفوق ذلك فإن هذا ينفق زمناً أكثر مما ينبغي في المعادلة وذلك على ضد ذلك يقرّ قراره في لحظة مع أنهما ينجحان جميعاً . وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا من الآخر . إنما هي فيما يتعلق بمنافعنا الاستقامة في تمييز الغرض الذي يجب أن نرى إليه والوسيلة التي يوافق اتخاذها والزمن الذي فيه يجب أن نُعمل . § ٦ - وآخراً قد يمكن أن يقرر المرء قراراً إما بصفة مطلقة وعامة وإما بصفة خاصة لغرض جزئى . فالمعادلة الحكيمة على الإطلاق هي تلك التي ترتب سلوك الانسان وفق الغاية العليا والمطلقة للحياة الانسانية ، والأخرى هي تلك التي لا ترتب إلا على الغرض الجزئى الذى ترى إليه . لكن اذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى الفطنة والتدبير فإنه ينتج من هذا أن المعادلة الحكيمة هي تقويم الحكم تقويماً مطبقاً على غرض نافع في نظر التدبير .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى - عوضاً عن أن يعتزم المرء الشر يمكنه أن يعتزم الخير . بل يمكنه أن يصل إليه ولكن الوسيلة التي يتخذها ليست هي التي كان ينبغي أن يتخذها .

§ ٦ - هذا ينفق زمناً أكثر مما ينبغي - ملاحظات حكيمة ولكنها تعطل بلا فائدة هذه المناقشة التي كثرت فيها التكرار .

§ ٦ - الغاية العليا والمطلقة للحياة - راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٦ نظرية الخير الأعلى .

الباب الثامن

في الفطنة أو الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - انها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وانها تظهر على الخصوص في سرعة الحفظ وفهم الأشياء - في الذوق السليم .

§ ١ - يمكن التمييز أيضا بين الفطنة في فهم الأشياء وبين البلادة ، فهما ملكتان تحلان على تسمية بعض الناس فطينين أذكياء وتسمية آخرين بلداء . الفطنة التي تفهم الأشياء لا يمكن بحال أن تشبه لا بالعلم ولا بالرأى لأنه اذا لم يكن الأمر كذلك لكان جميع الناس بلا استثناء فطناء . بيد أنه لا يمكن أيضا أن تشبه بواحد من العلوم الخاصة ، مثلا بالطب لأنها اذن تشتغل بالأشياء التي تتعلق بالصحة ، ولا أن تشبه بالهندسة لأنها اذن تعنى بدراسة خواص المقادير . فالفطنة على المعنى الضيق الذي نعنيه هنا لا تنطبق أيضا على الأشياء الأزلية اللامتغيرة ولا على واحد من الأشياء التي شأنها أن تولد وتهلك . إنها لا تنطبق إلا على الأشياء التي يقع فيها الشك والمعادلة . § ٢ - وعلى ذلك هي تشتغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير ، ومع ذلك فالفطنة التي تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين متماثلتين . فان التدبير هو بنوع ما أمر - ما دام غرضه أن يأمر - بما يلزم إتيانه وما لا يلزم . أما الفطنة

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب الى أويديم ك ه ب ٨

§ ١ - في فهم الأشياء - قد زدنا هذه الكلمات لتحصيل كلمة المتن حتى في تركيبها .

- جميع الناس - لأن كل انسان يعلم بعض الشيء . أو على الأقل له من النور ما يستفيدة من الرأى .

- المعنى الضيق الذي نعنيه هنا - رأيت من الواجب أن أزيد هذه الجملة .

§ ٢ - تشتغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير - غير أن للتدبير فاعلية في حين أن الفطنة تقتصر على

الفهم دون أن تفعل شيئا .

فهى على ضد ذلك تقادة محضة وتقتصر على الحكم . من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشبه مع اجادة فهمها ، وكيف أن الناس الذين يسمونهم فطنا هم أولئك الذين لهم فهم تام للأشياء التى تهمهم . § ٣ — على أن الفطنة لا تتحصر فى إحراز التدبير أو كسبه بل كما أنه حينما يتعلم الانسان شيئا يقال انه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يمكنه تطبيق ما لديه من العلم ، كذلك الفطنة لا تتحصر إلا فى استخدام ذوقها السليم أى الرأى فى الحكم على الأشياء التى ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقولها لك والحكم عليها كما ينبغى لأن الحكم عليها كما ينبغى هو اجادة الحكم فيها . كذلك اسم الفهم أو الفطنة فى اللغة الاغريقية أى اسم هذه الملكة التى تبرر القول على أناس إنهم فطن حقا يحى من اسم ادراك الأشياء الذى يظهر عند الحفظ لأننا كثيرا ما يشبهنا علينا الحفظ بالفهم .

§ ٤ — أما ما يسمى بالذوق ويحمل على أن يقال على الانسان إنه رجل ذوق سليم وإن له ذوقا فذلك هو الحكم القيم الذى يصدره رجل كامل العدالة . والدليل على ذلك أن فى اللغة الاغريقية يطلق لفظان متشابهان تقريبا على الرجل العدل والرجل الذى بوقوفه على ميول الأغيار يميل الى العفو عنهم ، لأنه من العدالة ومن التزام ما ينبغى فى بعض الأحوال الشعور بالرأفة التى تغفر الخطايا . والفرق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العدل . والذوق القيم للرجل العدل لا يدل إلا على معنى الحق .

§ ٤ — بلفظين متشابهين تقريبا — اللفظان متشابهان ولكن المعنيين مختلفان جدا الاختلاف . فقد يكون الرجل عدلا كل العدالة ولا يكون عنده من الرق شئ . والأمثلة على ذلك ليست نادرة .

الباب التاسع

جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث أى على الحدود الدنيا والأخيرة، وانها على العموم هبات من الطبع، وأنها لا يمكن أن تكتسب، وأنها تكون وتوهم السن - الأهمية التي يجب تعليقها برأى الأشخاص المجزيين والشيوخ .

§ ١ - جميع الملكات التي جئنا على درسها أعنى الذوق السليم والفطنة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتدبير والفهم ترمى الى غرض واحد. ولا ينبغي أن يكون هذا موضعاً للاستغراب متى شوهد أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تفريق إن لهم ذوقاً سليماً وفهماً أو إنهم مدبرون وفطنون. كل هذه الملكات تنطبق في الواقع بلا تمييز على الحدود النهائية والأفعال الجزئية . فتى أبدى المرء حكماً في الأشياء التي هي في دائرة التدبير فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق وأنه عند الحاجة يتبهاً له أن يكون رءوفاً غفاراً . لأن مناحى العدالة والرعاية هي تلك التي ينحوها جميع الرجال الأخيار حقاً في علاقاتهم مع غيرهم من الناس .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ه ب ٩

§ ١ - أهلية إحسان فهم الأشياء - تفسير للكلمة السابقة .

- الفهم - هذه الفروق ليست بالضرورة ظاهرة في اللغة الفرنسية كما هي في اللغة الإغريقية . ومن الصعب مثلاً التفريق بين الفطنة وبين الفهم إلا أن يكون الفهم أوسع مدلولاً . ولكنه يتلخص من هذا ومن الإيضاحات السابقة أن أرسطو لا يكاد يعترف إلا بأربعة أو خمسة من الفضائل العقلية .

- على الحدود النهائية - أن أرسطو يفسر هو نفسه هذه العبارة بأن قال إنه يعنى بالحدود النهائية الأفعال الخصوصية . على أن هذا ظاهر المناقضة لجميع النظريات الأخرى على الفهم الذي هو ينطبق دائماً وبوجه الاختصاص على الحدود الأرفع ما يكون أى على المبادئ . ويظهر أن أرسطو يشعر فيما سبى بهذا التناقض من غير أن يجتنبه . ما دام أنه سيضطر الى أن يقول إن الفهم يمكن أيضاً أن ينطبق أيضاً على الحوادث الخصوصية .

- يتبهاً له أن يكون رءوفاً غفاراً - هذا تكرير لآخر الباب السابق .

٢ § - كل الأفعال التي نأتيها لا تنطبق البتة إلا على الأحداث الجزئية أى على الحدود النهائية وهي على الخصوص ما يجب أن يعرف الرجل الموصوف بالتدبير .
 الفطنة التي تفهم الأشياء شأنها كشأن الذوق السليم تختص فقط بالأشياء التي فيها يجب أن نعمل وهذا هو ما أسميه الحدود الأخيرة والنهائية . § ٣ - أما الفهم فانه ينطبق على النهايات في كلا الاتجاهين لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضا إلى الحدود العليا والأولى وأن يتزل الى الحدود الدنيا وذلك ما لا يستطيع الفكر إتيانه . حيثنذ في الاستدلالات يعتبر الفهم الحدود غير القابلة للتغيير والأولى ، في حين أن الفكر باشتغاله بالأحوال التي هي محل للامضاء لا يعتبر إلا الحد الأخير أى الممكن والقضية الأخرى التي تتفرع عن قضية أعلى منها . ذلك بأن هذه القضايا الدنيا هي الأصول أنفسها والعلل للغرض الذي يتبعه المرء في فعله ما دام أن الكلى ليس أبدا إلا نتيجة الأحداث الجزئية .
 § ٤ - فيلزم إذن أن يكون لدى المرء الشعور بدياً بهذه الأحداث وهذا الشعور هو الذى يكون بعد ذلك الفهم . وذلك هو السبب في أن هذه الملكات التي تكلمنا عليها يظهر أنها محض هبات من الطبع . فليس البتة الطبع هو الذى يصير المرء عالماً

٢ § - أى على الحدود النهائية - زدت هذا التفسير طبقاً لما قد قررنا مضى ولا سيغى .

٣ § - في كلا الاتجاهين - هذا مناقض صريحة للذهب المقرر في الأنولوجيا الأخير وفي كتاب النفس . فعلى حسب هذا المذهب يكون الفهم ينطبق فقط على المبادئ .

- القضية الأخرى - أى الصفوى التي تخرج من الكبرى والتي ليست إلا حالة جزئية من حالاتها .

- نتيجة للأحداث الجزئية - راجع نظرية تكوين الكلى في الأنولوجيا الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩١

من ترجى .

٤ § - فان هذا الشعور - لم يستخرج أرسطو في " الأنولوجيا الأخير " الكلى من الاحساس بمثل هذا الوضع . أو بعبارة أخرى أنه هناك لم يعط الاحساس من الأهلية ما أعطاه هنا .

- محض هبات من الطبع - وهذا فرق أساسى يفصلها عن الفضائل الأخلاقية فان هذه الأخيرة هي على الخصوص نتيجة العادة .

وحكما لكنه هو الذى يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم . § ٥ - والذى يثبت هذا هو أننا نذهب إلى حد الاعتقاد أن هذه الملكات تقابل الأسنان المختلفة للحياة . نعتقد أن هذه السنّ بعينها أو تلك نصيبها الفكر والحكم كما لو كان الطبع وحده فى نظرنا هو القادر على أن يجبونا إياها . ومن أجل ذلك أيضا كان الفهم أصلا وغاية معا لأن هذين هما العنصران اللذان نتفزع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبق .

نتيجة أخرى من هذا هى أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولى التجربة والسنّ والتدبير وآرائهم مهما كان الدليل لم يقيم عليها كما يلزم الاهتمام بأوفى الاستدلالات قسطا من النظام، لأنهم لهم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ ويرونها .

§ ٦ - هاك ما كنا نريد أن نقوله لإيضاح طبع الحكمة والتدبير ولتبيين الأشياء التى عليها ينطبق أحدهما والآخر ولنظهر أن كليهما هو الفضيلة الخاصة بجزء مختلف من النفس .

§ ٥ - ومن أجل ذلك أيضا - يظهر أن هذه الجملة ليست هنا فى محلها . ويظهر أنها تقطع سلسلة المعانى التى ستصل ثانية فى الجملة التالية .

- نتيجة أخرى - هذه الجملة ردف للجملة التى قبل الأخيرة وليست ردفا للأخيرة . على أن المعنى فى غاية الاحكام .

- باصرة التجربة - تعبير حسن جميل .

§ ٦ - طبع الحكمة والتدبير - هذا التلخيص لا يشمل إلا فضيلتين عقليتين فى حين أن أرسطو يعدّد من هذه الفضائل أكثر من ذلك .

الباب العاشر

في المنفعة العملية للفضائل العقلية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة ليس غرضها الأصل السعادة -
التدبير يصير المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن في الحقيقة لا يصيره أشد كيبا في الحصول عليها -
ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان المرء في الحصول على السعادة بأن يتخذ لمجهوده غرضا
مدوحا - في الحذق في سلوك الحياة - علاقته بالتدبير - انه لا تدبير بلا فضيلة .

§ ١ - قد يمكن أن يتساءل أيضا فيم تنفع هذه الكيوف . فان الحكمة لاتعتبر
البنة الوسائل التي تصير المرء سعيدا لأنها لاتحاول أن تنتج شيئا . أما التدبير فان لديه
تلك الوسائل إن شئت . لكن لأي غرض يكون المرء بحاجة اليه ؟ لاشك في أن
التدبير يطبق على ما يكون حقا وعلى ما يكون جميلا ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا
للانسان . وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الانسان الفاضل أن يفعله . لكنا
لانصير بمعرفة كل هذه القواعد أحذق في تطبيقها إذا صح كما قلنا أن الفضائل ليست

- الباب العاشر - في الأدب الى أويديم ك ه ب ١٠

§ ١ - فيم تنفع هذه الكيوف - يظهر أن هذه المسئلة محلولة من ذاتها . فن البديهي الغير المحتاج
الى إيضاح أن الفضائل العقلية التي حدها أرسطو نافعة للانسان . إنما الذي يسأل عنه هو الوقوف على
المنفعة الخاصة المتميزة لفضيلة فضيلة من هذه الفضائل . وهذا من غير شك هو الذي أرادته أرسطو كما يدل
على ذلك ايضاح كل هذا الباب . ولكنه لم يحرر عبارته .

- الوسائل التي تصير المرء سعيدا - فان الحكمة لا تزيد على أن تثقف عقله . راجع في السياسة ك ١
ب ٤ ص ٤٠ من ترجمى الحكاية الخاصة "بطاليس" .

- أحذق في تطبيقها - يظهر على ضد ذلك من جميع النظريات التي تقدمت أن التدبير هو على الخصوص
فضيلة عملية .

- كما قلنا - ك ٢ ب ١ ف ٣

إلا استعدادات أخلاقية . والشأن في هذه كالأشأن في الرياضات والأدوية التي تكفل للبدن الصحة والعافية . فانها ليست شيئاً ما لم تزاوَل في الواقع وما لم يصرف الكلام عليها الى جهة أنها نتائج ممكنة لاستعداد أخلاق ما . لأننا لا نكون في الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوة بحجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (المجياز) . § ٢ - فإذا كان لا يكفى في تسمية الإنسان مدبراً أن له معرفة بالأشياء التي تكون التدبير ، ولكن اذا كان لاستحقاق هذا اللقب يجب أن يكون مدبراً بالفعل فينتج من هذا أن التدبير لا يكون نافعا شيئاً للناس الذين هم فضلاء كما هو لا ينفع الذين هم خلو منه . والواقع أنه لا يهيم أن يكون الناس مدبرين بأشخاصهم أو أن يتركوا أنفسهم تنقاد الى آراء أولى التدبير . فان هذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفينا كما هو الحال بالنسبة للصحة فاننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نعملها على تعلم الطب . § ٣ - زد على ذلك أنه يكون من الغريب أن التدبير مع كونه أنزل من الحكمة قد كان هو مديرها وسيدها . لأنه هو الملكة الفاعلة والمنتجة التي يجب أن تقود وأن تأمر في كل حالة جزئية .

§ ٢ - أن له معرفة - وإذا كان يلزمه أيضاً أن يطبقها .

- لا يكون نافعا شيئاً - للسبب الذي سيقوله أرسطوفيا يلي . فقد يأتي المرء أفعال التدبير التي يلهمك إياها آخرو يلزمك بها دون أن تكون أنت مدبراً بالذات . ولكنه لا ينتج من هذا أن التدبير غير نافع . - أنه لا يهيم - يظهر على ضد ذلك أن هذا من الأهمية بأرفع موضع . والاقالت مسئولية الإنسان اذا لم يكن ليفعل شيئاً أصلاً إلا اتباعاً للنصائح آخرو . وان التشبيه بالطب الذي جاء به أرسطو ليس من الضبط في شيء . فان الطب علم وليس فضيلة .

§ ٣ - قد كان هو مديرها - نتيجة غير مضبوطة بنوع ما . فانه اذا كان التدبير ينطبق على أشياء غير الحكمة فانه يمكن أن يسير الحكمة فيما يتعلق بتلك الأشياء مع كونه أنزل درجة منها .

لكن لندرس عن قرب هاتين الفضيلتين ونتعمق في هذه المسائل التي الى الآن قد وضعناها وضعا مجردا .

§ ٤ - بديا نقول إنهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتيهما مادام أنهما كليتهما فضيلتان لجزئى النفس كليهما واذا كانتا لا تستطيعان أن تنتجا شيئا فذلك لأنه ولا واحد من جزئى النفس هذين يمكنه أن ينتج أيضا .

§ ٥ - ثم اذا تقرر أنهما تنتجان فليس كما ينتج الطب الصحة ، بل مثل ما أن الصحة نفسها تنتج الصحة . على هذا النحو تحصل الحكمة السعادة لأنه بكونها جزءا من الفضيلة الكلية تصير الانسان سعيدا بمجرد حصولها له وبأنها حالاً فيه . § ٦ - وفوق ذلك فإن العمل الخاص للانسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . فبالفضيلة يكون الغرض الذى يرمى اليه حسنا ، وبالتدبير تكون السبل التي ينبغي أن يسلكها حسنة أيضا على السواء . ومن البين مع ذلك أن الجزء الرابع للنفس أى الجزء المغذى

- وضعا مجردا - إن المناقشات الماضية يظهر أنها مع ذلك عميقة إن لم تكن جلية . ومن المحتمل أن المتن قد اعترأه التغير في هذا الموطن .

§ ٤ - لجزئى النفس كليهما - أى الجزء الموصوف بالعقل والجزء الذى دون ان يكون موصوفا بالعقل كـ . لأنه يطبع العقل اذا بُين له .

- يمكنه ان ينتج أيضا - أى انهما ليسا عمليين ولا فاعلين . فان الارادة وحدها هى الفاعلة .

§ ٥ - الصحة نفسها تنتج الصحة . معنى مغلق يكاد الايضاح الآتى لا يفسره تفسيراً كافياً .

§ ٦ - العمل الخاص للانسان - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

- ومن البين ... الجزء المغذى - هذا من الواضح بموضع معه لم يكن له بالايضاح حاجة . زد على ذلك ان هذه الفكرة لا تتصل بما سبقها . راجع بالنسبة للجزء المغذى كتاب النفس ك ٢ ب ٤ ص ١٨٦ من ترجمتى .

لا يمكن أن يكون له مثل هذه الفضيلة . لأنه لا يتعلق البتة بهذا الجزء السافل أن يفعل أو أن لا يفعل شيئا أيا كان .

§ ٧ — أما ما قلناه آنفا من أن التدبير لا يجعل المرء أكثر إتيانا للخير وللعدل فيلزم إثبات هذا البيان بأن نأخذ بالأمور من جهة أعلى وبأن نضع المبدأ الآتى : كما أننا نقول على بعض الناس الذين يأتون الأمور العادلة إنهم مع ذلك ليسوا بعد في الحقيقة عادلين . مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغبتهم وإما يجبرهم إياها وإما لأى سبب آخر لكن لا لوجه هذه النصوص نفسها ففعلوا مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل انسان فاضل كذلك الحال أيضا ، فيما يظهرلى ، يلزم أن يفعل الانسان فى كل فرصة باستعداد خلقى معين ليكون فاضلا على الحقيقة . أعنى أنه يجب على الانسان أن يفعل باختياره الحر وأن لا يكون عزمه مسببا إلا عن طبع الأمور ذواتها التى يأتيا .

§ ٨ — وإن الفضيلة هى التى تصير هذا الاختيار ممدوحا وحسنا . غير أن كل هذا الذى يحصل تبعا لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعد بالفضيلة . بل إنما هو من اختصاص ملكة أخرى . وإن هذا الموضوع لحرى بالافاضة فيه حتى يزيد وضوحه .

§ ٩ — يوجد فى الانسان ملكة تسمى الحدق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتى

§ ٧ — ما قلناه آنفا — فى هذا الباب ف ١

— باستعداد خلقى معين — أى عالمات العلم بما يفعل وفى سبيل حب الخير وحده .

§ ٨ — وإن الفضيلة هى التى — لم يوف أرسطو تعريف الفضيلة فى موطن بأوضح مما وفاه هنا .

— ملكة أخرى — التدبير مثلا .

§ ٩ — الحدق أو الكيس — هذه هى ملكة جديدة لم يتكلم عليها أرسطو الى هنا وأنه ليحلها محلا رفيعا . وقد اضطرت الى التعبير بكلمتين لأحصل قوة الكلمة الاغريقية . لأنى لم أجد فى لغتنا (الفرنسية) كلمة تضارعها .

ما يساعد على الغرض الذى قُصد وأن تؤتى جميع الوسائل الضرورية لبلوغه . فاذا كان الغرض حسنا فهذه الملكة ممدوحة جدًا . واذا كان قبيحا فالخلاق ينقلب خبثا . من أجل ذلك عطينا بأن نقول عند الكلام على الناس المدبرين إنهم أكياس ولم نقل إنهم خبثاء . § ١٠ - إن التدبير ليس هو تماما هذه الملكة عينها . وغاية الأمر أنه لا يمكن أن يوجد بدون هذه الملكة . لكن التدبير - وهو باصرة النفس - لا يمكن أن يكون ما يجب أن يكونه بدون الفضيلة كما قلته وكما يمكن أن يشاهد بالسهولة . إنما استدلالات عقلنا هي التي تحتوى مبدأ الأمور التي نتمها فيما بعد « مادما نقول دائما إن الشيء الفلانى هو ما يجب أن نذكر فيه وإنه فوق هذا هو فى نظرنا أحسن انمكن ... الخ الخ » . هذا الشيء مع ذلك فى الحقيقة هو شيء كيفما اتفق كأن يكون هو أول ما قدمت لنا الصدفة إياه . ولكن الحكم الذى يجب أن يكون لا يظهر البتة جليا جدًا الجلاء إلا للإنسان الفاضل . الرذيلة تفسد العقل وتجترأ الى الخطأ فى المبادئ التي يجب أن تقود أفعالنا . والنتيجة الواضحة لكل هذا هي أنه محال أن يكون الإنسان مدبرا فى الواقع ما لم يكن فاضلا .

§ ١٠ - ليس هو تماما هذه الملكة عينها - لأن التدبير ليس فاعلا .

- بدون هذه الملكة - فانه بدونها يبقى بلا فاعلية ولا فائدة .

- التدبير وهو باصرة النفس - تدبير ربما كان متكلفا بعض الشيء . قد استعمله أفلاطون وكرره أرسطو أكثر من مرة .

- كما قلته - آنفا فى هذا الباب عينه ف ٣ .

- مادما نقول ... - هذا ابتداء تدليل لم يتمه أرسطو . وهذا كقياس الفعل راجع كتاب الحركة

فى الحيوانات ب ٧ ص ٢٥٨ من ترجمتى .

- الرذيلة تفسد العقل ... - مبادئ عجيبة كلها أفلاطونية .

- والنتيجة الواضحة - نتيجة ليست لازمة لما تقدمها . وربما كان المتن مشوشا فى هذه النقطة أيضا .

الباب الحادى عشر

فى الفضائل الطبيعية - الفضائل التى تنلقاها عن الطبع ليست على المعنى الخاص فضائل ما لم ينزها العقل ونفوها بعادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة حقة فى جزئها باطلة فى الجزء الآخر - الفضيلة لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها .

§ ١ - هذه الاعتبارات ترجعنا الى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة . يمكن تفصيلها الى فضيلة مكتسبة والى فضيلة طبيعية أو غريزية وسيرى أن نسب الأولى الى الثانية توشك أن تكون هى النسب عينها بين التدبير واليكاسة . وهذان النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان . وهذا هو أيضا نسبة الفضيلة التى يلهمنا الطبع إياها الى الفضيلة بمعناها الخاص . كل الناس يظن فى الواقع أن كل واحدة من كيوفنا الأخلاقية توجد فىنا على قدر ما بتأثير الطبع وحده . وعلى ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولا وعادلين وحكماء وشجعانا ولأن نمنى فى نفوسنا فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا . لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئا آخر أيضا أعنى الفضيلة بالمعنى الخاص . نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على نحو غير ما أودعه فىنا الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفى الأدب الى أويديم ك ٥ ب ١١

§ ١ - فضيلة مكتسبة - ربما يمكن أن يقال إنها هى الفضيلة الاخلاقية . وان الفضيلة الطبيعية هى الفضيلة العقلية وليس التمييز هنا قاطعا ، غاية الأمر أن أرسطو يريد أن يقول إن للفضيلة جزأين مختلفين : الاستعداد الذى يؤتينا الطبع إياه ، والكيف الذى تكسبنا إياه العادة . راجع ما سيجى . وما قد سلف ك ٢ ب ١ ف ٣ - ولكنهما متشابهان - هذا التقريب ، فيما يظهر ، لا يجعل الفكرة أجلى مما هى .

- الفضيلة بمعناها الخاص - لأن الفضيلة فى أصلها إرادية ولا حيلة لنا فى الاستعدادات التى تحيئنا

من الطبع وحده .

في الأطفال بل في الحيوانات . لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم فهي تكاد تشبه أنها ما كانت إلا للضرر . وأقل مشاهدة تكفي في رؤية هذا وفي الاعتراف بأن حالها كحال جسم ثقيل جدا إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط أشد السقطات لأن النظر يعوزه . § ٢ — لكن متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم فمن ثم يتغير حاله تغيراً شديداً في طريقة فعله ، وإن استعداده الأخلاقي مع بقاءه على ما كان يصير فضيلة بمعنى الكلمة الخاص . حينئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو الحال بالنسبة لهذا الجزء من النفس الذي ليس حظه إلا الرأي المجرد يوجد ملكتان متميزتان : الكيس والتدبير ، كذلك توجد اثنتان أيضاً بالنسبة للجزء الخلقى إحداها التي هي الفضيلة الطبيعية والغريزية المحضة ، والأخرى التي هي الفضيلة بالمعنى الخاص وهذه الفضيلة العليا لا تحصل بدون التبصر والتدبير . § ٣ — من أجل ذلك زعموا أن جميع الفضائل العقلية ليست في حقيقة الأمر إلا أنواعاً مختلفة من التدبير . ولقد كان سقراط في تحاليله محققاً بالجزء مبطلاً بالجزء ، فقد اتخذ إذ ظن أن جميع الفضائل ليست إلا أنواعاً مختلفة للتدبير ولكن كان محققاً في قوله إنها لا توجد بدون التدبير والتبصر . § ٤ — والذي يثبت هذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف

§ ٢ — متى كان الفاعل موصوفاً بالفهم — وحرّ الإرادة . راجع فيما سبق نظرية الإرادة ك ٣ ب ٦ ف ١
 § ٣ — ولقد كان سقراط في تحاليله محققاً بالجزء . مبطلاً بالجزء . — ربما كان من الصعب على أن أقول بالضبط إلى أية محاوراة من محاورات أفلاطون يشير أرسطو . إن مسألة طبيعة الفضيلة هي بمسألة على الخصوص في "مينون" وفي "الجمهورية" ك ٤ ، ولكني لا أجد الرأي الخاص الذي يتقده هنا أرسطو . كذلك لا أجد في مذكرات "أكسينوفون" على سقراط . وليس من المحتمل مع ذلك أن يكون أرسطو قد اتخذ . فيجب اعتبار هذه النظرية التي ينسبها أرسطو هنا إلى سقراط إحدى نظرياته .
 § ٤ — اليوم — يرى "فرتش" في طبعة "الأدب إلى أوفيد" أن معنى هذه الكلمة هو "اليوم وقد غلب مذهب المشائين على مذهب الأكاديمي" .

الفضيلة بأن يقال إنها عادة خلقية لا يتأخر عن أن يزداد على ذلك ما هو متعلق هذه العادة أى العادة المطابقة للعقل المستقيم . وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا المطابقة للتدبير . وهذه المثابة يظهر أن كل الناس قد تبنوا بنوع ما أن هذا الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للتدبير هو الفضيلة الحقة . § ٥ - ومع ذلك يلزم التوسع فى هذا التعريف بتعديله . فان الفضيلة ليست فقط الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للعقل القيم بل هى أيضا الاستعداد الخلقى الذى يطبق العقل القيم الذى له . وإنى أكرر أن العقل القيم من هذه الجهة هو التدبير . وعلى جملة من القول فان سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواعا مختلفة للعقل ، لأنها على رأيه جميعها أنواع من العلوم ، وأما نحن فانا نرى أنه لا فضيلة إلا مقترنة بالعقل .

§ ٦ - يبقى إذن واضحا بناء على كل ما قيل آنفا أنه لا يمكن الانسان أن يكون بالمعنى الخاص طيبا بلا تدبير ، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبرا بلا فضيلة خلقية . هذه الاعتبارات تفيدنا أيضا فى الحكم على هذه النظرية التى تقرر « إن الفضائل

- المطابقة للعقل المستقيم - هذا هو التعريف الذى اختاره أرسطو وسطره فى ك ١ ب ٤ ف ١٤ § ٥ - أنواع من العلوم - لم يكن لسقراط ، فيما يظهر ، هذه الفكرة التى ينسبها اليه أرسطو . فانه فى " مينون " مثلا يقرر أن الفضيلة ليست علما ما دامت لا تعلم . وهذا المذهب بعينه ظاهر فى " فروطاغوراس " وفى محاورات عديدة .

- أما نحن - يرى فرتش فى طبعة " الأدب إلى أويديم أن معنى ذلك "نحن المشائين" . - إلا مقترنة بالعقل - الفرق الذى يريد أرسطو أن يقرره بين مذهبه ومذهب أستاذه هو أن العقل على رأيه ملكة متميزة عن الفضيلة وهو الذى يسيرها .

§ ٦ - فى الحكم على هذه النظرية - من المحتمل أن تكون هى نظرية أفلاطون التى لم يصرح بها فى محاوراته التى وصلت إلينا .

« يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردا واحدا بعينه مهما كانت »
 « مواهبه الطبيعية لا يجمع البتة بينها جميعا وبلا استثناء . وأنه يمكن أن تكون له »
 « إحداها دون أن يكون قد حصل على الأخرى بعد » . يلزم القول بأن هذا التنبيه
 صادق بالنسبة للفضائل الطبيعية المحضة ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتلك الفضائل
 الأخرى التي تجعل أن الانسان الحائز لها يمكن أن يسمى طيبا مطلقا ، لأن هذا
 الانسان سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشملها
 جميعا . § ٧ - من المحقق إذن أن هذه الفضيلة السامية ولو لم تكن عملية
 في شيء في الحياة فهي ضرورية لنا ما دام أنها هي الفضيلة الخاصة بجزء من أجزاء
 النفس . وأنه ليس لارادتنا اختيار فكري بدون التدبير الذي لا يوجد بدون الفضيلة
 ما دامت هذه هي الغرض نفسه الذي يجب أن نرمى إليه وما دام التدبير هو الذي
 يجعلنا نفعل كل ما يلزم لبلوغ هذا الغرض . § ٨ - ولكن مهما كان التدبير نافعا
 فانه لا يمكن أن يقال عليه إنه يتسلط على الحكمة تسلط السيد وعلى هذا الجزء من
 نفسنا الذي هو أحسن منه ، بل شأنه شأن الطب فانه هو أيضا لا يتصرف

- الذي هو وحده يشملها جميعا - هذا يناقض ، فإي يظهر ، ما قبل آتفا جوابا على نظريات
 سقراط .

§ ٧ - بجزء من أجزاء النفس - لا بالجزء العاقل بل الجزء الذي يمكن أن يطبع العقل .
 § ٨ - يتسلط على الحكمة - من الغريب أن أرسطو هنا يستند إلى الحكمة المركز الأعلى وعلى الأقل
 من وجهة النظر الأخلاقية . إنه يبحث على الخصوص الجهة العملية وقد صرح أن الحكمة لا تفيد شيئا
 في العمل في الحياة فكان من الظاهر أن يضعها في درجة أنزل . ولكن لما كانت الحكمة تتعلق بأعلى
 ملكات الفهم فهو يضعها فوق التدبير ولو أنها لا عمل لها في المجري العادي للأشياء . إنه يرى "أنقراغور"
 أعلى مكانة من "بيركليس" .

فى الصلحة تصرف السيد؁ وبدون أن يستلخدمها يقتصر على استكشاف الوسائل التى تكفلها لنا . فوظيفته هى أن يؤتى بعض العلاج للوصول إلى الصلحة ولكنه لا يؤتى الصلحة نفسها . وآخرا فان إسناد هذه الرفعة للتدبير هو كما لو زُعم أن السياسة تأمر حتى الآلهة بحجة أنها هى التى تأمر بكل ما يقع بلا استثناء فى المملكة .

— لا يتصرف فى الصلحة تصرف السيد -- ربما كان الأوفق أن يقال : ”فى استعمال الصلحة“ كما يؤيده ماسيلى . فان الطب يكفى بإعادة الصلحة . وعلى الانسان بعد ذلك أن يستعمل القوى التى آتاه الطبيب إياها على ما يهوى .

— لا يؤتى الصلحة نفسها — إيضاح لما سبق وتأيد له .

الكتاب السابع

نظرية عدم الاعتدال واللذة

الباب الأول

موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبهيمة - الفضيلة المضادة للبهيمة هي بطولة توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتين - النمط الذي يتبع في هذه البحوث الجديدة بديا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل الخلافية - في الاعتدال والثبات على المكروه - رأى مقبول في هذا الموضوع .

§ ١ - على أثر كل ما تقدم يلزمنا القول صادرين عن بداية أخرى لبحوث جديدة انه يوجد ثلاثة أنواع من الشعب ينبغي على الخصوص اجتنابها في الأمور الأخلاقية : وهي الرذيلة ، وعدم الاعتدال الذي لا يضبط له ، والجفاء الذي يسقط بنا إلى مستوى البهائم . وإن ضدى اثنين من هذه الثلاثة الحدود هما في غاية الوضوح : فمن جهة الفضيلة هي ضد الرذيلة ، ومن جهة أخرى الاعتدال الذي يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضد عدم الاعتدال الذي ينزعه منا . أما الملكة التي هي

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٦ و ٧ و ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١
§ ١ - الجفاء الذي يسقط بنا - يظهر أن هذا الجفاء ربما كان داخلا في عموم المعنى العام لعدم الاعتدال لأنه آثار افراط فيه .

- الى مستوى البهائم - اضطرت الى التعبير عن اللفظ اليوناني بجملة .
- الذي يكفل لنا ضبط ... - اضطرت أيضا الى التعبير عن اللفظ اليوناني بجملة .

ضدّ الجفاء البهيمى - فاليق اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية باسلة وقديسة .
وتلك هى على التحقيق فكرة "هوميروس" فى إحدى قصائده إذ يمثل "فريام"
يمدح فضيلة "هكتور" ويقول فيه :

"إنه كان أشبه ما يكون بآبن بعض الآلهة من أن يكون أبنا لبعض الناس" .

فلئن صح كما يقال أن الناس يرقون الى صف الآلهة بفضيلة معجزة، يكون ذلك
بداهة باستعداد خلُق من هذا القبيل يمكن أن يعتبر هو المقابل بالتضاد للجفاء البهيمى
الذى تكلمنا عليه . ذلك فى الواقع بأن الرذيلة والفضيلة ليستا من متعلقات البهيمية كما
أنهما لايتعلقان بالله . ولئن كان هذا الاستعداد القدسى هو فوق الفضيلة العادية فإن
الجفاء البهيمى هو أيضا شيء مخالف جدّا للرذيلة نفسها . § ٢ - لا شك فى أنه
من النادر أن تجسد فى الحياة إنسانا قدسيا على نحو التعبير الذى يؤثره الأسبرتيون إذ
يقولون عادة عند الكلام على أحد يعجبون به كثيرا "إن هذا رجل قدسى" . لكن
الرجل البهيمى الوحشى المحض ليس أقل ندرة بين الناس ، ولا يكاد يصادف الا
عند المتوحشين . وقد يكون هذا الجفاء البهيمى أحيانا نتيجة أمراض أو عاهات .
وقد يخصون بهذا الاسم المهين الناس الذين رذائلهم تتعدى الحدود .

§ ٣ - وسوف نتكلم فيما بعد بعض كلمات على هذا الاستعداد المشثوم . ولقد

- فضيلة فوق أنسانية - يظهر أن فى هذا القول غلوا اذا لم ينظر إلا الى الرذيلة المقابلة لهذه الفضيلة .

راجع هوميروس الايلاذة النشيد ٢٤ البيت ٢٥٩

- البهيمية ... بالله - راجع الفكرة الماثلة لهذه فى السياسة ك ١ ب ١ ف ١٢ ص ٩ من ترجمتى
الطبعة الثانية .

- التعبير الذى يؤثره الأسبرتيون - يذكر أفلاطون هذا التعبير فى "مينون" ص ٢٣٠ من ترجمة كوزان .

§ ٣ - سوف - فى هذا الكتاب عنه ب ه

سبق بنا الكلام على الرذيلة فلم يبق علينا هنا إذن إلا أن نبحث عدم الاعتدال والرخاوة والفجور مقابلين بها الاعتدال الذى يذلل الشهوات والثبات الذى به يكون الصبر على كل شيء . وسنجمع بين هذين البحثين ، لأنه لا ينبغي الاعتقاد بأن كل واحد من هذه الاستعدادات حسنها أو قبيحها يشتهه تماما بالفضيلة والرذيلة ، ولا أنها من نوع مخالف لها تمام المخالفة . § ٤ - وفى هذا يلزم أن يكون العمل كما فى سائر البحوث الأخرى بأن يبتدأ بتقرير الأحداث كما تشاهد ، ثم بعد وضع المسائل التى تثيرها يجب التوجه الى ايضاح الآراء المسماة على العموم فى أمر هذه الشهوات على هذا النمط . فان لم يمكن تسجيل جميع الآراء فلا أقل من تعيين أكثرها والرئيسة منها . لأنه متى حُلَّتْ النقطة الصعبة حقيقة ولم يبق بعد إلا النقطة المسلم بها عند جميع الناس ، أمكن اعتبار الموضوع واضحا على قدر الكفاية .

§ ٥ - على هذا فمن المسلم أن الاعتدال الذى يضبط النفس ، والثبات الذى يعرف كيف يحتمل كل شيء هما بلا جدال كيفان صالحان وحقيقتان بالاحترام . وعدم الاعتدال ، والرخاوة على ضد ذلك هما كيفان قبيحان ومذمومان . وعند جميع الناس أيضا أن الانسان المعتدل الذى يضبط نفسه هو فى آن واحد الانسان المستمسك دائما بالعقل ، فى حين أن عديم الاعتدال هو أيضا الانسان الذى يخرج على العقل وينكره . فان عديم الاعتدال يترك نفسه تملكها شهوته وهو عالم بأن

- سبق بنا - فى مجرى هذا المؤلف عند تحليل الفضائل وأضدادها .

§ ٤ - كما فى سائر البحوث الأخرى - هذا هو النهج العام لأرسطو .

- الأحداث كما تشاهد - أو ربما كان بعبارة أخرى " كما يحكم عليها العوام " .

§ ٥ - الذى يضبط نفسه ... - يعرف كيف يثبت على احتمال - تعبير عن كلمات المتن بجملة .

ما يفعله هو إثم . أما الانسان المعتدل الذى يعلم أن الرغبات التى تحيط بقلبه رديئة فإنه يتقى مطاوعتها بفضل العقل . وإن الناس يعتبرون أيضا الرجل الحكيم معتدلا وحازما . لكن هنا ينقطع الوفاق فى رأى ، فاذا كان البعض يعترفون بأن الانسان الحازم المعتدل هو حكيم تماما فإن آخرين ليسوا من هذا الرأى . كذلك اذا كان البعض يسمون الفاجر عديم الاعتدال وعديم الاعتدال فاجرا بلا فرق ، فإنه يوجد آخرون يرون بين هذين الخلقين بعض المغايرة . § ٦ — أما التدبير فيقال عنه أحيانا إنه لا يجمع مع عدم الاعتدال ، وأحيانا يسلّم بأنه من الممكن أن أناسا مدبرين أياكسا حذقة يخلون بين أنفسهم وبين عدم الاعتدال . وآخرا فان وصف عديمي الاعتدال هذا يمكن أن يطلق أيضا على أولئك الذين لا يعرفون أن يضبطوا غضبهم ولا طمعهم ولا شرهم .

تلك هى أشهر الآراء فى هذا الموضوع .

-
- ينقطع الوفاق فى الرأى — هذا الخلاف وارد على فرق غاية فى الدقة .
 - بعض المغايرة — ذلك بأن ليس لدى الفاجر نزاع أخلاق قبل الخطيئة . أما عديم الاعتدال فانه على ضد ذلك يشعر بأنه يعمل الشر ويقاوم بقدر ما يستطيع .
 - § ٦ — أما التدبير — مشكلة أخرى دقيقة وربما كانت لا تستأهل البحث فيها بهذا التبسط .

الباب الثاني

إيضاح عدم الاعتدال - يكون الإنسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك - تفنيد سقراط اذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية - فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "ينوفوتيم سوفوكل" . أخطار السفاسط - في عدم الاعتدال المطلق والعالم - خاتمة المسائل الأولية في عدم الاعتدال .

١ § - المسئلة الأولى التي يمكن وضعها هنا هي معرفة كيف يمكن أن انسانا يترك نفسه لعدم الاعتدال وهو صحيح الحكم على ما يفعله . حق أنه قد يقرر أحيانا أنه لا يمكن أن يكون عديم الاعتدال عالماً حقاً ما يفعل ، لأنه "كما كان يعتقد سقراط" يكون فوق الطاقة أن يتسلط الانسان على العلم ويجهز الى درك هو أولى بأخس عبد . ولقد كان سقراط ينتقض على الاطلاق ذلك الرأي القائل بأن عديم الاعتدال يعلم بالضبط ماذا يفعله ، حتى أنكر إمكان عدم الاعتدال نفسه بحجة أنه لا أحد يسلك عالماً غير سبيل الخير الذي يعلمه ولا يجحد عنه إلا لسبب الجهل .

٢ § - هذا الرأي مضاد صريح التضاد لكل الأفعال التي تحدث بين ظهورنا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أريديم ك ٦ ب ٢

١ § - المسئلة الأولى - هذه في الواقع مسئلة من أهم المسائل وإنها متعلقة بالعناصر الأخفى ما يكون والألحق ما يكون بالطبع الانساني .

- سقراط - هذى احدى النظريات العادية - والخطيرة في أفلاطون . يعود اليها عشرين مرة . فان الرذيلة على رأيه لا اختيارية ولا مصدر لها الا الجهل . اذ لا أحد يفعل الشر باختياره . راجع على الخصوص "فروطاغوراس" ص ٨٩ و ١٠٤ و "مينون" ص ١٥٩ و ١٦٢ و "القوانين" ج ٢ ك ٩ ص ١٦٢ والسفسطائي ص ١٩٩ و "طلياس" ص ٢٣٢ من ترجمة كوزان .

٢ § - مضاد صريح التضاد - الحق لأرسطو ضد أفلاطون . فلا شك في أنه توجد حالات تكون فيها الرذيلة لا يمكن أن تسبب الا الى الجهل ولكن في أكثر الحالات الرجل الذي يترك نفسه الى الرذيلة

حتى مع التسليم بأن شهوة عدم الاعتدال هذه هي نتيجة جهل فقط فمن اللازم أن يحاول إيضاح هذا النمط الخاص للجهل الذي يقال عنه هنا ، لأن من البديهي أن عديم الاعتدال قبل أن تعميه الشهوة التي يجدها لا يظن أنها محل العذر . § ٣ - من الناس من يقبلون بعض نقط من نظرية سقراط وبعض آخر لا يتفقون فيه معه . يقولون مع سقراط "نعم إنه لا يوجد في الانسان شيء أقوى من العلم" . ولكنهم لا يوافقون على أن الانسان لا يسلك أبدا سبيلا ضد ما يظهر له أنه الأحسن . واعتمادا على هذا المبدأ يقررون أن عديم الاعتدال حينما تستهويه اللذات التي تتسلط عليه لا يكون في الحق له من العلم شيء وليس له الا الرأي المجرد . § ٤ - لكن اذا صح كما يقال أنه الرأي لا العلم ، اذا لم يكن إلا إدراك ضعيف لا إدراك قوى من جانب العقل يصارع فينا الشهوة ، كما يتفق لنا في التردد وفي حيرت الشك يجب أن يغفر لعديم الاعتدال أنه لم يعرف أن يقاوم الرغبات الشديدة التي تتنازعه ، في حين أنه لا يسمح بالرأفة في سوء الخلق ولا في أي أمر من الأمور التي هي في الواقع حقيقة باللوم . § ٥ - وإنما التدبير هو الذي يقاوم حينئذ لأنه هو أقوى جميع

يعلم حق العلم أنه يفعل الشر ومع ذلك فهو لا يلجم شهوته . على أن نظرية أفلاطون تظهر الاحترام السامى الذي يشعر به نحو الطبع الانساني . انه يظنه غير أهل للسقوط متى عرف ما الخير وما الفضيلة . وان أرسلو فيما سبيل في آخر الباب الثالث سيعود الى أن يبرر بالجزء نظرية أفلاطون .

§ ٣ - ومن الناس - من الصعب أن نعين بالضبط أي الفلاسفة يعنى أرسلو بهذه الاشارة وربما كان يعنى "اكسينوقراط" أو "اسينزيب" .

- الرأي المجرد - هذا في الواقع رجوع الى نظرية سقراط .

§ ٤ - يجب أن يغفر - يجد أرسلو أن التعديل الذي أدخل على مذهب سقراط يدعو إلى تساهل مبالغ فيه فيما يتعلق بالرديلة . والواقع أن المرء يكون خفيف الاجرام متى كان العقل لا يستطيع أن يرى الخطيئة بغاية الوضوح .

الفضائل فينا . ولكن هذا لا يمكن تأييده لأنه ينتج عنه أن الانسان الواحد بعينه يكون حكيما وعديم الاعتدال معا ، وما من أحد يريد أن يدعى أن رجلا مدبرا وحكيما يمكن أن يأتي مختارا الأفعال الأشد إثما . أزيد على هذا أنه قد وضع فيما سبق أن الرجل المدبر يبين خلقه على الخصوص في العمل وأن له فوق ذلك جميع الفضائل الأخرى عند ما تحضره الحدود الأخيرة أى الحوادث الجزئية . § ٦ - وفوق ذلك إذا لم يكن الانسان معتدلا حقا إلا بشرط أن ينفع بال رغبات الشديدة السيئة التي تصارعه ؛ فينتج من هذا أن الانسان الخلق بلقب الحكيم لا يمكن أن يكون معتدلا كما أن المعتدل لا يكون حكيما . وبهذه المثابة لا يجوز في حق الحكيم أن يفعل بالشهوات الشديدة ولا بالشهوات القبيحة . ومع ذلك فان هذا شرط ضرورى لأنه إذا كانت هذه الشهوات صالحة فالميل الطبيعى الذى يمنع من اتباعها سيئ ؛ وبالنتيجة يمكن أن يقال إن الاعتدال (العفة) ليس محمودا في جميع الأحوال بلا استثناء . ومن جهة أخرى إذا كانت الشهوات ضعيفة وليست قبيحة فلا شيء من الجميل في قمعها ، كما أنه إذا كانت قبيحة وضعيفة فلا شيء من القوى في تذليلها . § ٧ - إذا كان الاعتدال أو ضبط النفس يجعل الانسان يثبت غير مضطرب في كل رأى يعزمه في عقله ، فان هذا الكيف ينقلب قبيحا إذا كان مثلا يجعلنا

§ ٥ - حكيما وعديم الاعتدال - ”حكيما“ يعنى الرجل الذى يعلم ماذا يفعل في اللحظة عينها التي هو فيها عديم الاعتدال .

- قد وضع فيما سبق - راجع ك ٦ ب ٢ و ٤

§ ٦ - الخلق بلقب الحكيم - اعراض وبما كان دقيقا والغرض منه إثبات أن الحكيم لا حاجة به الى أن يكون معتدلا وليس كذلك .

§ ٧ - إذا كان الاعتدال - هذه مسائل دقيقة أخرى .

نتمسك حتى برأى باطل . وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجنا دائماً عن عزيمتنا التي عزمنها فيتفق أحياناً أن يكون عدم الاعتدال محموداً . مثال ذلك مركز "نيوفوليم" في "فيلو قليط سوفكل" وأنه يلزم حمده على عدم استمساكه بالعزم الذي ألهمه "أوليس" إياه لأن الكذب يؤلمه ألماً شديداً . § ٨ — أكثر من هذا أن التذليل السفسطائي متى بلغ به الحال الى الخدعة بالكذب لا يزيد على أن يثير الشك في عقل السامع . ان السفسطائيين يتعلقون باثبات المشكلات ليثبتوا عظيم حذقهم متى نجحوا في إثباتها . غير أن التذليل الذي يأتونه لا يصير الا مدعاة للشك والحيرة لأن الذهن حينئذ يقف مقيداً بنوع ما لعدم استطاعته أن يسكن الى نتيجة لا تلائم ، ولعدم استطاعته كذلك أن يخطو خطوة الى الأمام لأنه لا يعرف كيف ينقض الدليل الذي قدموه . § ٩ — فانه يمكن إذن بالتذليل بهذه الطريقة الوصول الى هذا الاشكال : أن سوء التفكير ممزوجاً بعدم الاعتدال هو فضيلة . ولكي أوضح ذلك أقول : إن عديم الاعتدال الذي قد أعمته الرذيلة التي تسلط عليه يفعل ضد ما يفكر تماماً . فاذا فكر أن بعض الأشياء الحسنة في الواقع قبيحة وأنه بالنتيجة لا ينبغي له إتيانها فانه في الواقع يعمل الحسن لا القبيح . § ١٠ — ومن جهة نظر أخرى أن الانسان الذي يعمل تبعاً لاعتقاده الثابت والذي يتعقب اللذة بمحض اختيار إرادته

— مركز "نيوفوليم" — راجع "فيلو قليط سوفكل" . البيت ٩٦٥ ص ٣٠٩ من طبعة فيرمين ديدرو .

§ ٨ — التذليل السفسطائي — هذه الفكرة لا تنصل مباشرة بما قبلها وتبقى غامضة . ولا شك في أن أرسطو يريد أن يقول ان الاستدلال الذي يجريه السفسطائي لا يصح الا لزيادة حيرته فهو لا يستنبره . § ٩ — سوء التفكير ... فضيلة — لأن عديم الاعتدال يعد معذوراً بسوء التفكر الذي هو وحده سبب ضلاله .

— الحسنة في الواقع قبيحة — هذا نوع من سوء التفكير يجبر الى حسن الفعل باتقاء ما يظن سوءاً .

§ ١٠ — الانسان الذي يعمل تبعاً لاعتقاده — هذا الاءاض الموجه الى المذهب أفلاطون خطير فأن

يمكن أن يظهر أنه أعلى من الانسان الذى لا يبحث عن اللذة تبعاً لتفكير بل بمجرد تأثير عدم اعتداله . لاشك فى أن شفاء الأول أسهل لأنه يمكنه أن يغير وجهته ، لكن عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه مصداق المثل السائر عندنا : ” إذا كنت تفهق بالماء ففيم تشرب أيضاً ؟ “ فان كان قد فعل تبعاً لاعتقاد فيمكنه الكف عن فعل هذا الذى يفعله بأن يغير اعتقاده ولكنه فى فرضنا ذو اعتقاد ثابت صريح ومع ذلك هو يفعل ضد ما كان ينبغى . § ١١ — وأخيراً إذا أمكن الاعتدال وعدم الاعتدال أن يكونا بالنسبة لكل نوع من الأشياء فماذا ينبغى أن يفهم من أن يقال على انسان بصيغة مطلقة إنه عديم الاعتدال ؟ لأنه لا أحد يمكن أن يجمع بين جميع أنواع عدم الاعتدال الممكنة بدون استثناء . ومع ذلك نقول بصيغة مطلقة على بعض الناس أنهم عديمو الاعتدال .

§ ١٢ — تلك هى المسائل المختلفة التى يمكن أن تعرض هنا فمنها ما ينبغى أن يحل ومنها ما يجب تركه فى ناحية لأن حل شك يتنازع فيه لا ينبغى أن يكون إلا استكشاف الحق .

الانسان الذى يعمل الدوء عالماً به يكون خيراً من الذى يعمله بمحض الجهل إذا كان العلم كما يقال هو الفضيلة كلها . لأن الشرير إذن عنده العلم فى حين أن الآخر لا يعلم حتى ماذا يصنع . وهذا هو ما بصيره غير أهل للغرفة فى نظر سقراط .

— مصداق المثل السائر عندنا — ليس يرى جلياً كيف ينطبق هنا هذا المثل .

§ ١١ — لكل نوع من الأشياء — الأمر أبعد من هذا . فان عدم الاعتدال والاعتدال لا ينطبقان إلا على نوع من الأشياء محدود جداً . راجع ك ٣ ب ١١ ف ٣

§ ١٢ — ما يجب تركه فى ناحية — وعلى ذلك فأرسطو يقضى على بعض هذه المسائل ولا يراها جديرة بأن تناقش . ولا شك فى أن الدبيب فى ذلك أنها أدق مما ينبغى .

— استكشاف الحق — وان هذه المسائل لا تؤدى الى هذا الاستكشاف الذى هو المهم وحده .

الباب الثالث

هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين؟ بالبدئية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالماً بها - إيضاح الخطأ الذي يقع فيه عديم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عديم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التزكية النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الانسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل .

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إيضاها هي البحث فيما إذا كان عديم الاعتدال يعلم أو لا يعلم ما ذا يفعل . وإذا كان يعلمه فكيف يعلمه . ثم نقرر بالنسبة لأي شيء يمكن أن يكون الانسان معتدلاً وعديم الاعتدال، أعني أن أقول هل هذا بالنسبة الى كل نوع من اللذة وإلى كل نوع من الألم؟ أم هل هو بالنسبة الى بعض لذات وبعض آلام معينة؟ هل الاعتدال الذي يذلل الشهوات والحزم الذي يالم كل شيء بثبات هما شيء واحد بعينه؟ أم هما شيان مختلفان؟ وإلى هذه المسائل يمكن أن يضاف غيرها من قبيلها تماماً تتعلق أيضاً بالموضوع الذي ندرسه هنا .

§ ٢ - ولنبدأ بحثنا بأن نتساءل عما إذا كان الانسان المعتدل وعديم الاعتدال يختلفان أحدهما عن الآخر بأعمالهما فقط أم إذا كان هذا الاختلاف على الخصوص بالاستعداد الخلقى الذي لهما وقت الفعل . أريد أن أقول إذا كان عديم الاعتدال هو

الباب الثالث - في الأدب الكبير ٢ ب ٨ وفي الأدب الى اويديم ك ٦ ب ٣

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إيضاها - هذا موضوع هذا الباب .

- ثم - في الباب الرابع .

- الاعتدال ... والحزم - راجع ما سيأتى في الباب الخامس والتاسع .

- من قبيلها تماماً - مشكلة اللذة مثلاً . راجع ب ١٢ و ١٣

عديم الاعتدال لهذا السبب الوحيد: أنه يباشر أفعالا معينة أو أنه لم يكن على الخصوص إلا بالاستعداد الخلقى الذى هو عليه عند مباشرة هذه الأفعال. ولنتساءل أيضا مع التسليم بأن هذا الحل الأول باطل عما إذا كان عديم الاعتدال ليس عديم الاعتدال لهذين السبيين مجتمعين . وسنرى فيما يلى ما إذا كان عدم الاعتدال والاعتدال يمكن أن ينطبقا على كل شيء أم لا . فان الانسان الذى يسمى عديم الاعتدال بوصف عام ومطلق لا يكون مع ذلك فى كل شيء بلا استثناء . بل يكونه فقط بالنسبة للأشياء التى تنبه شهوات الفاجر . بل لا يسمى عديم الاعتدال بسبب أنه بوجه عام تماما يرتكب نفس الأمور التى يرتكبها الفاجر، لأنه إذن يتحد عدم الاعتدال بالفجور تماما، بل بسبب أنه يكون تلقاء هذه الأمور على حال خصوصية ما . فان الفاجر هو فى الواقع مسوق إلى خطيئاته بمحض اختياره معتقدا أنه يلزم دائما طلب اللذة الحاضرة . أما الثانى فهو على الضد ليس له فكرة ثابتة ولكنه ليس أقل طلبا لهذه التى تعرض له .

§ ٣ — على أنه لا يهتم فى المسئلة أن لا يكون فى الأمر إلا مجرد رأى، فان رأى الحق لا العلم بالمعنى الخاص هو الذى يسقط الناس فى عدم الاعتدال . وقد يقع أكثر من مرة أن الانسان مع كونه ليس له فى الاشياء إلا مجرد رأى لا يتطرق اليه أدنى شك ويعتقد جد الاعتقاد أنه يعلمها حق العلم . § ٤ — فاذا ادعى حينئذ أن الانسان يعتقد اعتقادا ضعيفا فيما ليس هو إلا رأيا وأنه من ثم يشعر أنه أكثر

§ ٢ — لهذين السبين مجتمعين — أى بالأفعال وبالنبة .

— وسنرى فيما يلى — فى الباب الرابع وما يليه .

— الفاجر هو فى الواقع — هناك فرق بين الفاجر وبين عديم الاعتدال وهو أن هذا الأخير يكافئ نفسه

فى حين أن الآخر يرتكها الى شهواتها بطمأنينة وترق .

§ ٣ — مجرد رأى — راجع فيما سبق ب ٢ ف ٤ هذه النظرية واضحة .

ميلا لأن يفعل ضد فكرته الخاصة فرميا ينتج منه أنه لا فرق بعد بين العلم وبين الرأي مادام أن من الناس من اعتقادهم جازم بما ليس عندهم إلا رأيا وآخرون لا يعتقدون فيما يعلمونه علما أكيدا كما يثبتته قدر الكفاية مثل "هرقليط". § ٥ - ولكن العلم على رأينا يمكن أن يطلق على معنيين مختلفين . فانه يقال على هذا الذى عنده العلم ولا ينتفع به إنه يعلم ، كما يقال على من يعمل به سواء بسواء . فليس إذن سواء من يأتي الخطيئة علما بها علما محجوبا حالا عن العمل بسبب ما قد يراه العقل فيها . ومن يأتي الخطيئة علما بها نفس ذلك العلم وهو يرى في الحال الخطيئة التي يرتكبها . فان الخطيئة في هذه الحالة الأخيرة أخطر ما يمكن أن تكون في حين أنها ليس لها هذه الخطورة حينما لا يرى الفاعل ماذا يفعل . § ٦ - ذلك بأن القضايا والمقدمات التي تعين أفعالنا هي على نوعين وقد يمكن أن الانسان مع علمه بكليهما يفعل أيضا ضد ماله من العلم . فقد يطبق المرء القضية العامة ولكنه ينسى القضية الخاصة ، وما الأفعال التي نأتيها في الحياة إلا أحوال خاصة دائما . ولقد يمكن حتى في العام نفسه أن تميز فروق : فتارة يختص بالشخص ، وتارة ينطبق على الشيء بدلا من الشخص . ولتخذ مثلا هذه القضية العامة . "الأغذية اليابسة توافق جميع الناس" . فالقضية الخاصة يمكن أن تكون على السواء "وهذا الشخص هو إنسان" أو "هذا الغذاء هو

§ ٤ - مثل "هرقليط" - يعني مذهب هذا الفيلسوف كله . راجع في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حكا

كهذا على هرقليط الذى كان يجعل لمجرد الرأى قيمة العلم سواء بسواء .

§ ٥ - ولكن العلم ... معنيين مختلفين - هذا هو الفرق ما بين القوة وبين الفعل .

§ ٦ - القضايا والمقدمات - راجع ماسبق ك ٦ ب ١٠ آتوف ١٠

- بدلا من الشخص - زدت هذه الكلمات .

يابس . وإذن ... " لكن يمكن أن لا يُعلم ما إذا كان الغذاء الفلافى هو غذاء جافا، أو إذا علم يمكن فى الحال الراهنة أن لا يكون للانسان علم به . وإن من الصعب استقصاء كل الفرق الذى يفصل هذين النوعين من القضايا، وبالنتيجة أنه قد يمكن أن لا يكون من الخُلف فى حالة ما الاعتقاد بأن الأمر على وجه بعينه أو على وجه آخر وأن الشأن فيه فى حالة أخرى أن يكون اعتقاده سخافة بليغة .

§ ٧ — يمكن أيضا أن يكون للانسان العلم من وجه آخر غير جميع الوجوه التى جئنا على بيانها . فانه متى كان عنده العلم وهو لا ينتفع به فقد يمكن أيضا أن يكون فيه اختلاف كبير على حسب الحالة التى فيها الانسان ، بمعنى أنه يمكن أن يقال بوجه ما إن عنده العلم وإنه ليس عنده جميعا : مثال ذلك فى النوم أو فى الجنون أو فى السكر . أزيد على هذا أن الشهوات متى استولت علينا أنتجت نتائج مشابهة . فان ثورات الغضب ورغبات الحب والميول الأخرى من هذا القبيل تقلب بأوضح الدلالات حتى نظام البدن وقد تنتهى بنا أحيانا إلى الجنون . وبين أنه يلزم الاعتراف بأن عديمى الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون فى هذه الحالة . § ٨ — وإن إجراء الأقيسة التى يهذى إليها العلم الصحيح ليس فى هذه الحالة دليلا على أن المرء مالك ميزان فكره . فمن الناس من يعطيك وهو

— واذن — لم يتم أرسطو القياس لأن النتيجة واضحة كل الوضوح . على أنه يمكن أن يتغير شكل القضية الجزئية فتكون خاصة بالشخص أو بالشئ . الذى يتكلم عنه .

§ ٧ — على حسب الحالة التى فيها الانسان — ملاحظة محكمة وعميقة سوف تصلح لإيضاح ظاهرة عدم

الإعتدال وجواز الخطيئة .

في غمرة هذه الشهوات بياناً منطقياً ويرى لك من شعر "أنفيد قل" حاله في ذلك حال هؤلاء التلاميذ الذين وهم في بدء دراستهم يجيدون صوغ الأفيصة التي يتعلمونها، لكنهم لما ينالوا العلم لأنه لكي ينال المرء العلم حقيقة يلزم أن يتمثله في نفسه ولا بد من الزمان لتحقيق هذه الغاية . على هذا يلزم الاعتقاد بأن عديمي الاعتدال يخوضون في علم الأخلاق في هذه الظروف كما يلقي المثلون أدوارهم على مسارح اللعب .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضاً أن يجد الانسان علة طبيعية محضة لهذه الظواهر وهاك إيضاحها : في الفكر الذي يحمل على الفعل يوجد بدياً فكرة عامة كل العموم ثم توجد قضية ثانية تنطبق على حوادث جزئية لا تتعلق إلا بالإحساس الذي يكشفها لنا، فتمت تكونت في الذهن قضية فريدة من الجمع بين القضيتين لزم ضرورة أن النفس تقتر النتيجة التي تنتج منها . وفي الأحوال التي فيها يوجد محل لتحصيل شيء لزمها أن تسارع إلى تحصيله . لنفرض مثلاً هذه القضية الكلية "يلزم تذوق كل ما هو حلو" ولنضيف إليها هذه القضية الجزئية "وهذا الشيء الخاص والجزئي هو حلو" فالضرورة

§ ٨ — شعر "أنفيد قل" — قد يكون من الصعب بيان العلة التي جعلت أرسطو يؤثرنا بإيراد اسم "أنفيد قل" دون سواء . فربما كانوا يحفظون الأطفال شعره أو ربما كان أرسطو، لأجل أن يبين أن عديمي الاعتدال لم حضور ذهنهم كله ، يريد أن يقول إنهم قد يروون الأشعار الغامضة العويصة كأشعار أنفيد قل . وفي كتاب "النفس" ب ٧ ص ٥٨٠ من ترجمتي يروي أرسطو من شعر أنفيد قل خمسة وعشرين بيتاً تبرر هذه الشهرة .

— حال هؤلاء التلاميذ ... المثلون — أي مع أنهم ليس في نفوسهم أي أثر مما يصنعون .

§ ٩ — على أنه قد يمكن أيضاً إيجاد — يعود أرسطو هنا بالتفصيل إلى إيضاح لم يزد فيما سبق على أن أشار إليه . وربما كان هنا تشويش في عبارة المتن . لأن الإيضاحات الآتية كان من الضروري إيرادها قبل ليكون المعنى تاماً وجلياً .

— علة طبيعية — يظهر أنه كان الأول به أن يقول "منطقية" .

— قضية فريدة — هذه هي النتيجة التي تنتج من المقدمات .

أن الذى يمكن أن يفعل وليس له مانع البتة يحقق على الفور مقتضى النتيجة التى استنتجها ما دام أنه استنتجها .

§ ١٠ - وافترض على ضد ذلك أن لدينا فى الذهن فكرة كلية تمنعنا من تذوق اللذة، وأن بجانبها أيضا فكرة أخرى كلية تقول لنا أيضا إن "كل ما هو حلو هو مقبول فى الذوق" مع القضية الجزئية: أن هذا الشيء الذى هو تحت أعيننا حلو. فإذا كانت هذه الفكرة الأخيرة هى حالا فى ذهننا وأن الرغبة قد هاجت فى أنفسنا فيقع إذن أن فكرة تقول لنا بالابتعاد عن الشيء . غير أن الرغبة تدفعنا إليه ما دام أن كل واحد من أجزاء نفسنا ذو قدرة على أن يحركا . وبالنسبة يوشك أن يقال فى هذه الحالة إن الفكر والحكم هما اللذان يصيران الإنسان عديم الاعتدال لأن الحكم هو فى ذاته ضد للفكر بل لأنه قد يصير كذلك لا مباشرة بل بالواسطة، لأنه ليس الحكم على التحقيق هو ضد الفكر المستقيم بل هى الرغبة وحدها التى هى ضده . § ١١ - وإن ما يصير البهائم غير عديمي الاعتدال بالمعنى الخاص إنما هو أنها ليس لها الإدراك العام وليس لها إلا ظاهري الأشياء الجزئية وذكراها .

§ ١٢ - كيف يتلاشى جهل عديم الاعتدال؟ وكيف أن عديم الاعتدال بعد أن فقد ضبط نفسه يعود الى العلم؟ إن الايضاح الذى يعطى ههنا هو بعينه الذى

- ما دام أنه استنتجها - وأن يذوق الشيء الذى ظهر له أنه حلو .

§ ١٠ - ولنفرض على ضد ذلك - لاشك فى أن هذه الفروض لبيان الفاعلية الانسانية هى بعيدة النور ولكن الانسان فى غالب الأحوال يفعل من غير أن يفكر بمثل هذه الدقة .

§ ١١ - إنما هو أنها ليس لها الإدراك العام - كذلك لا يمكن أن يقال إنها تدرك القضية الجزئية . فانها تحس احساسا طبيعيا الأشياء التى ترغب فيها وتنجب اليها بفريرة عمياء .

§ ١٢ - كيف يتلاشى جهل ... - استطراد يقطع سلسلة المعانى .

- بعد ان فقد ضبط نفسه - قد زدت هذه الكلمات التى ليست الا تفسيرا للعبارة اليونانية وبها يحسن

تفهيمها .

يقال في الانسان السكران وفي النائم . ونظرا الى أنه لا شيء خاص بشهوة عدم الاعتدال فان من تجب استشارتهم في هذا الموضوع هم علماء الفسيولوجيا .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة هي الحكم الوارد على الشيء الحساس وكان هو المسيطر في الواقع على أعمالنا ، كان من اللازم أن يكون هذا الذي وقع في افراط الشهوة إما أنه لا يعرف هذه القضية وإما أنه يعرفها على وجه أنه خلو من العلم الحقيقي بها مع أنه يعرفها . فهو يكرر إذن الكلام الجميل الذي يحفظه كما يكرر الرجل السكران المذكور آنفا أشعار "أنفيدقل" . وخطؤه آت من أن الحد الأخير ليس كليا وظاهر أنه لا يؤدي الى العلم كما يؤدي اليه الحد الكلي . § ١٤ - وتحقق إذن الظاهرة التي دل عليها سقراط في بحوثه . فان الشهوة بنتائجها لا تكون البتة ما دام حاضرا في النفس العلم الذي يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أى العلم بالمعنى الخاص . وهذا العلم لا تجذبه الشهوة ولا تقهره ، بل العلم الذي يأتي من طريق الحساسية هو وحده الذي تتغلب عليه الشهوة .

§ ١٥ - هذا ما كنا نريد أن نقوله في مسألة العلم بما اذا كان عديم الاعتدال وهو يرتكب خطيئته يعلم أنه يرتكبها أولا يعلم ، وكيف يستطيع ارتكابها وهو يعلم أنه يقارف خطيئته .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة - عاد أرسطو لاتمام الايضاح المنطقي لعدم الاعتدال الذي بدأه آنفا .

§ ١٤ - العلم الذي يأتي من طريق الحساسية - أى القضية الجزئية الخاصة بالشيء الجزئي الذي تعرفنا إياه الحساسية .

- الذي تتغلب عليه الشهوة - أو الذي تتبعه اذا كانت هذه القضية مطابقة له واذا كان يمكنها بذلك أن تشيع كما تهوى .

الباب الرابع

ما ذا ينبغي أن يعنى بعدم الاعتدال مأخوذاً على إطلاقه ؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام -
الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الإرادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على
الخصوص بالذات الجثمانية - التفريق بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك -
في رغبات هذا النوع الأول الافراط وحده هو المذموم - "نيوبي" و"سأطيروس" - عدم الاعتدال
والاعتدال المقابلان للفجور والقناعة .

§ ١ - أمن الممكن أن يقال بصورة عامة على واحد إنه عديم الاعتدال ؟ أم أن
كل أولئك الذين هم كذلك لا يكونونهم دائماً بصورة نسبية وخصوصية ؟ وإذا أمكن
أن يكون الانسان عديم الاعتدال مطلقاً فما هى الأشياء التي عاينها ينطبق عدم
الاعتدال على هذا المعنى ؟ تلك هى المسائل التي يلزمنا درسها عقب المسائل المتقدمة .
بدياً من الواضح أنه انما في الذات وفي الآلام يكون المرء معتدلاً وحازماً أو عديم
الاعتدال وضعيفاً . § ٢ - غير أن من بين الأشياء التي تلذنا بعضها ضرورية
والأخرى مباحة جداً لرغباتنا ولكن يمكن أن يُتمشى بها الى الافراط . فالذات
الضرورية هى لذات الجسم ، وانى أطلق هذا الاسم على جميع الذات التي تتعلق
بالغذية ودواعى الحب وجميع حاجات الجسم المشابهة لتلك التي يجوز أن يلحقها - كما

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أريديم ك ٦ ب ٤

§ ١ - أن يقال بصورة مطلقة - هذه هى إحدى المسائل المينة آتفاً فى آخر الباب الثانى ف ١١

- نسبية وجزئية - أى بالنسبة لبعض الذات أو لبعض الميول الخاصة .

§ ٢ - بعضها ضرورية - وهى سد حاجتنا التي هى ضرورية ما دامت الحياة تتعلق بها ، وسيُفسر

ذلك أرسطو نفسه فيما بعد .

- ودواعى الحب - لا يمكن أن يضع الانسان هذه الحاجة بأزاء حاجة التغذية فانها لاتولد الا فى سن

معينة وتبيد فى سن معينة أخرى . حتى حينما يحبسها المرء فانها ليست متسلطة أو ضرورية كالجوع والظمأ .

قلنا -- إما إفراط الفجور وإما قصد القناعة . ولذا نذكر أخرى على ضد ذلك ليست من الضروري في شيء ولكنها في ذاتها أهل لأن نطلبها ، مثال ذلك الظفر في المنازعات ومراتب الشرف وأشياء أخرى من هذا القبيل مما هو فوائد ولذات معا . § ٣ - اذن نحن لا نصف بعدم الاعتدال كل أولئك الذين يتكون نفوسهم لهذه اللذات الى ما وراء ما يبيحه العقل القيم لكل واحدة منها . لكن يضاف إليه قيد خاص فيقال إنهم غير معتدلين في أمر المال أو في أمر الكسب أو في أمر الشرف أو في أمر الغضب . ولا يطلق عليهم أبدا لفظ عدم الاعتدال بالاطلاق لأن الانسان في الواقع يشعر أنهم مختلفون بعضهم عن بعض . وإن الاسم المشترك الذي يطلق عليهم لا يكون إلا بعلاقة المشابهة ، كما أنه لأجل تعيين "إنسان" يضاف الى اسم النوع الذي كان يطلق عليه من قبل قيد مخصص فيقال الظاهر في الألعاب الأولمبية . فان الاسم الذي كان يسمى به هذا المصارع لا يختلف إلا قليلا عن الاسم العام للنوع . لكن هذا الاسم مع ذلك كان شيئا مغايرا . والذي يثبت أن الأمر كذلك بالنسبة لعدم الاعتدال هو أنه مذموم دائما ليس باعتبار أنه خطيئة فقط بل باعتبار أنه رذيلة أيضا سواء كان مع ذلك معتبرا بصورة مطلقة أم في عمل جزئي فقط . بيد أنه ولا واحد ممن جئت على ذكرهم يمكن أن يكون مذموما باعتبار أنه عديم الاعتدال على وجه مطلق .

§ ٣ - لأجل تعيين "إنسان" - كان ذلك اسم مصارع ظفر مرات عديدة بالتاج في الألعاب الأولمبية ولم يترك المفسرون أي شك في هذه النقطة . راجع الأدب الى اويديم طبعة فريتش ص ١٦١ و ١٦٢ - يمكن أن يكون مذموما - فان عديم الاعتدال في أمر التقود يسمى بخيلا وعديم الاعتدال في أمر الشرف يسمى طامعا ... الخ .

§ ٤ — ليس الحال كذلك بالنسبة لمتع البدن التي فيها يقال على انسان إنه يمكن أن يكون قنوعا أو فاسقا . فان هذا الذى فى هذه المتع يطلب لذات يجاوز بها الى حد الإفراط ويفتر بغير حساب من الإحساسات الشاقة للعطش والجوع ولحمار والبارد، وعلى جملة من القول ذلك الذى يطلب احساسات اللس أو الذوق أو يتقيها لا باختيار ارادته الحز بل ضد اختياره وضد قصده، ذلك يسمى عديم الاعتدال دون أن يضاف الى هذا الاسم شىء كما هو الشأن حينما يراد أن يقال على انسان إنه عديم الاعتدال فى أشياء خاصة بأعيانها: فى أمر الغضب مثلا، بل يكتفى بأن يقال فى حقه وبصورة مطلقة إنه غير معتدل . § ٥ — ولئن أمكن أن يشك فى هذا الكفى للاقتناع بصحته التنبيه الى أن فى التمتع البدنى يتحقق معنى الرخاوة الذى لا ينطبق على أى شىء آخر من أنواع التمتع التى جئنا على ذكرها . من أجل ذلك نضع عديم الاعتدال والفاسق ثم المعتدل والحكيم فى صفوف واحدة بعينها دون أن نضع فيها أبدا مع ذلك أولئك الذين يلقون بأنفسهم فى هذه اللذات الأخرى . ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الفاسق وعديم الاعتدال، والحكيم والمعتدل هم أولو علاقة باللذات أعيانها والآلام أعيانها . لكنهم وإن كان لهم ارتباط بالأشياء نفسها فإن روابطهم بها ليست على سواء . فان بعضهم يسلك كما يسلك بالاختيار، غير أن الآخرين ليس لهم ملكة

§ ٤ — بالنسبة لمتع البدن — فيما سبق ك ٣ ب ١١ قد قرر أرسطو أن الاعتدال وعدم الاعتدال يجب أن يشملا لذات البدن وعلى الخصوص لذات اللس .

§ ٥ — معنى الرخاوة — مقابل لمعنى الحزم الذى يستطيع أن يقاوم ثبات وبلا شكوى .

— والحكيم — مأخوذا على معنى الرجل القنوع الحازم لا على معنى الرجل العالم .

— فى هذه اللذات الأخرى — لذات الطمع والثروة .

اختيار فكرى . كذلك نحن محمولون على أن نعتقد أيضا أن الانسان الذى مع كونه خلوا من الرغبات أو غير مدفوع إلا برغبات ضعيفة وهو مع ذلك يسلم نفسه الى الافراطات ويفتر من الآلام التى ليست مخوفة إلا قليلا هو أفسق من هذا الذى لا يفعل إلا منقادا لثورة أشد الرغبات . وفى الواقع كيف بهذا الانسان العديم الشهوات اذا عرضت له رغبة جوحة كرغبات الشباب وألم أليم كالذى تسببه لنا الضرورة القصوى لحاجتنا ؟ .

§ ٦ - على هذا ففى الرغبات التى تحركنا واللذات التى نتذوقها توجد فروق لا بد من اثباتها، فان بعضها هى بجنسها أشياء جميلة وممدوحة مادام أن بين الأشياء التى ترضينا ما هى بطبعها تستحق أن تطلب . وإن البعض الآخر على تمام الضد لهذه . وأخرى هى وسط بين الفريقين حسب التقسيم الذى قررناه فيما سبق مثل المال والفائدة والظفر والتشريف ومزايا أخرى من هذا القبيل . ففى كل الأشياء التى من جهة أن إتيانها وعدمه سواء وأنها متوسطة لا يلام الانسان على أن يميل إليها أو أن يحبها أو أن يرغب فيها، بل فقط على أنه يحبها على وجه معين أو أنه يتمشى بهذا الحب الى الافراط . فانه انما يلام أولئك الذين يجاوزون حدود العقل وهم مسخرون لرغباتهم العمياء يجتدون بلا حساب فى طلب واحد من تلك الأشياء مهما كانت بطبعها على غاية من الحسن والجمال . مثال ذلك أولئك الذين يشغلون أنفسهم على أكثر مما ينبغى حدة وميلا إما بالمجد وإما بأولادهم أو بالديهم . تلك هى مع ذلك

§ ٦ - التقسيم الذى قررناه فيما سبق - فى هذا الباب عينه ف ٢

- بأولادهم أو والديهم - ان أول هذه العيوب هو أكثر شيوعا من الآخر فان الحب خصوصا متى كان مفرطا ينزل أكثر من أن يصعد .

احساسات حسنى من شأن أربابها أن يكونوا محلا للاحترام، لكن مع ذلك يمكن أن يتطرق الافراط الى هذه الاحساسات كما لو كانوا مثل "نيوبى" وقد بلغ به الأمر الى حد محاربة الآلهة ، أو كما لو أحب الانسان أباه " كسايطيروس " الملقب " فيلاتور " الذى بلغت به هذه العاطفة أقصى مبلغ الهيام . فى الحق ليس فى هذه الشهوات شئ من الضرر ولا من سوء الخلق لأنى أكرر أن كل واحد منها يستحق فى ذاته وبطبعه تمام الاستحقاق أن يشعر به الانسان، غير أن الافراطات التى يمكن أن يبلغها الانسان فيها قبيحة ينبغى اجتنابها .

§ ٧ - كذلك لا يمكن استعمال لفظ عدم الاعتدال مجردا فى هذه الأحوال المختلفة ، فان عدم الاعتدال ليس شيئا يتقى فقط ، بل هو وراء ذلك من قبيل الأشياء التى هى خليقة بالذم والاحتقار . غير أنه حينما تستعمل كلمة عدم الاعتدال لأن للشهوة المفروضة وجه شبه بها يُعنى بأن يزداد لكل حالة جزئية النوع الخاص لعدم الاعتدال الذى هو معنى بالكلام . ذلك كما يقال " طبيب ردىء وممثل ردىء " عند الكلام على رجل لا يرد أن ينعت بالرداءة المجردة المطلقة . وكما أنه

- "سايطيروس" - لا يُعرف هذا الرجل بنير هذا فقد روى المفسرون روايات مختلفة لتبرير ما قاله فيه أرسطو . فعلى رأى بعضهم أنه قتل نفسه جزئا لموت أبيه . وقال آخرون أنه مجد ذكرى أبيه بأن عبده كما يعبد الله . وهذان الفرضان يفسران على قدر الكفاية العبارة القوية التى تبين فى نص المتن شغف سايطيروس .

- أكرر - راجع ما سبق قبل بعض أسطر .

§ ٧ - مجردا - بل يلزم زيادة على ذلك تعيين الشئ الذى يخصص فيه عدم الاعتدال .

- فى هذه الأحوال المختلفة - حالة سايطيروس وحالة الطماع وحالة البخيل ... الخ .

في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما لا يمكن أن يؤتى بلفظ ذم عام لأنه ليس في ذنبتكم الشخصين رذيلة مطلقة بل هو نوع رذيلة يشابهها، كذلك حينما يُتَكلم في الاعتدال وعدم الاعتدال يلزم أن يُفهم أن المقصود فقط ما ينطبق منهما على الأشياء بعينها التي تنطبق عليها القناعة والفجور . كذلك إنما هو بطريق المشابهة والحقائق أننا نقول عدم الاعتدال ونحن نعني الغضب، فينبغي إذن أن نزيد أنه عديم الاعتدال في الغضب كما يقال أيضا إنه عديم الاعتدال في أمر المجد وفي الكسب .

- في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما - حالة "نيوبي" و"سأطيروس" اللذين كان الكلام بصدهما في الفقرة السابقة .

الباب الخامس

في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمريضة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة .

§ ١ - توجد أشياء كما قلت فيما سبق تُرضى بالطبع . فمنها ما هي مقبولة مطلقا وبطريقة عامة ، والأخرى ليست كذلك إلا تبعا لأنواع المختلفة للحيوانات بل تبعا لأجناس الانسان . وعدا ذلك توجد أشياء ليست بالطبع مقبولة ولكنها تصير كذلك بتأثير الحرمانات أو بأثر العادة ، بل يمكن ذلك أيضا بفساد الأذواق الطبيعية . وقد يمكن التصديق بوجود استعدادات اخلاقية تقابل كل واحد من هذه التشوهات الطبيعية . § ٢ - أعنى تلك الاستعدادات البهيمية السبعية ، ومثالها تلك المرأة الفظيعة التي ، كما يروى ، كانت تبقر بطون النساء الحوامل لتفترس الأجنة التي تنزعها من بطونهن . وكذلك بعض أجناس المتوحشين على ضفاف "بونت" الذين يقال إنهم يأتون اللذة الشنعاء بأن يأكل بعضهم اللحم النيء وبعضهم اللحم البشري . وآخرون

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٥

§ ١ - كما قلت فيما سبق - في الباب السابق ف ٢ وربما كان أيضا في المناقشات المتنوعة التي أجراها أرسطو في تحليل الاحساسات سواء أكان في كتاب النفس أم في الرسائل .
- هذه التشوهات الطبيعية - ليست عبارة النص على هذا الضبط .
§ ٢ - تلك المرأة الفظيعة - المفسرون يسمونها "هامي" وكانت فيما يظهر والدة جنت من ألم فقد أولادها .

- بعضهم اللحم النيء . - هذا ذوق كريه ولدن ليس محلا للوم .
- وبعضهم اللحم البشري - يتكلم أرسطو أيضا عن أكلة لحم البشر هؤلاء في السياسة ك ٥ ب ٣
ف ٤ ص ٢٧١ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

يقدمون أولادهم على موائد المآدب المخيفة التي كانوا يقيمونها بعضهم لبعض على التناوب . وكذلك الشناعات التي تروى أيضا عن "فالاريس" § - ٣ تلك أذواق سبعية لا تليق الا بالوحوش . وأحيانا لا تكون إلا نتيجة المرض أو الجنون مثل هذا الرجل الذي بعد أن قدم أمه قربانا للآلهة التهمها . أو كهذا الرقيق الذي أكل قلب رفيقه في الرق . وهناك أذواق من جنس آخر مَرَضِيَّة أيضا أو نتيجة عادة حمقاء : مثلا قطع المرء شعره أو قرض أظافره أو أكل الفحم وسف التراب أو تحظى الذكران . هذه الأذواق المشوهة هي تارة غريزية وتارة ليست إلا نتيجة عادات

- يقدمون أولادهم ... على التناوب - قد يكون هذا أشد شناعة من حكاية "تيست" و"أرى" التي تروى أيضا عن فالاريس - يمكن مراجعة هذه الحكاية في "بوليب" التاريخ العام ك ٧ ب ٢ القطعة الأولى . ويظهر أن مجل النحاس الذي يحرق هذا الطاغية فيه فرائسه قد نقل من "أغريجنث" الى "قرطاجة" . وكان الناس يرونه حتى زمن بوليب . ويظن هذا المؤرخ الخطير صحة هذه الحكاية العامة الى حد أنه يلوم "طياوس" على المجادلة فيها . ومن المفسرين من يزعم أن "فالاريس" هذا قد أكل ابنه ، ويظهر أن أرسطو ثبت هذا في آخر هذا الباب . ولكن من المحتمل هنا انه يريد أن يشير مجرد اشارة الى القسوة المتناهية الماثورة عن هذا الطاغية الفظيع .

§ ٣ - هذا الرجل - يقول بعض المفسرين ، ولا أدري بأى سند ، إن المقصود هو "أكرزوكريس" - قطع المرء شعره - ليا كله . وهذا المثل قد كرر في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حيث أتمت روايته على النحو الذي أذكره هنا . وإن التفاصيل الآتية تثبت جليا أن هذا هو المقصود . لا ينبغي حمل العبارة ، كما ذكر بعض المفسرين ، على أن المقصود هو قطع الشعر من اليأس . فان هذا يمكن أن يكون إفراطا في الألم وطافا من الجنون ولكن هذا ليس ذوقا يتسق مع الأذواق التي رواها أرسطو .

- أكل الفحم وسف التراب - قد لاحظ "ثيوريو" في تفسيره بحق أن هذه ضروب من الولع عادية عند النبات . وكان له أن يضيف الى ذلك أنهن يعانين هذه الحالة على الخصوص عند بلوغهن .

- أو تحظى الذكران - يظهر أنه كان على أرسطو أن يضع هذه الرذيلة الشنعاء في صف آثر ولا يخلطها بهذه الضروب من الولع التي يمكن أن تكون شاذة ولكنها ليست آثمة .

اعتدت منذ الطفولة . § ٤ - متى كانت هذه الضلالات لا سبب لها إلا الطبع فإن من هي فيهم لا يمكن في الحقيقة أن يسموا عديمي الاعتدال في الواقع ، كما أنه لا يمكن أن يلام النساء على أنهن لا يتزوجن الرجال بل يتركن الرجال يتزوجنهن . ويمكن أن يقال مثل ذلك في هؤلاء الذين قد صاروا بهذه المثابة أراذل رذيلة مرضية على أثر عادة طويلة . § ٥ - ولكن هذه الأذواق الشنيعة هي بمعزل عن الرذائل بمعناها الخاص ، كما أن الافتراض السبعي بمعزل عنها أيضا . وسواء أنصر الانسان أم ترك نفسه محكما فانه ليس في هذا على الحقيقة لا اعتدال ولا عدم اعتدال على الإطلاق . بل ليس الامناسبة ما قد بينها فيما مضى اذ قلنا إن هذا الذي يترك نفسه عند الغضب الى آخر افراط هذه الشهوة يجب أن يوصف على حسب هذه الشهوة نفسها ، ولا ينبغي أن يسمى من أجل ذلك عديم الاعتدال على وجه الإطلاق . ذلك في الواقع لأن كل إفراطات الرذائل والخطل والجن والفجور والقسوة هي تارة آثار طبع بهيمي وتارة نتائج مرض حقيقى . § ٦ - فان انسانا قد ركب الطبع بحيث يخاف من كل شيء حتى من حركة فأر هو جبان حقيقة جبا ليس خليقا إلا بالهيمية . وآخر على أثر مرض كان يخاف من القحط خوفا شديدا . ومن المصابين بالجنون أولئك الذين فقدوا العقل بفعل الطبيعة وحده ولا يعيشون الا بحواسهم ، فهم

§ ٤ - عديمي الاعتدال في الواقع - فان لفظ عديمي الاعتدال أضعف من ذلك وعبرة اللوم يجب أن تكون أشد مما هي .

- كما أنه لا يمكن أن يلام النساء - يظهر أن في هذا كثيرا من الرفق فان النساء يتبعن الطبع وأما الآخرون فانهم يمتقونه ويسقطونه . وسترى أن أرسطو بعد أسطر قليلة أحكم وأقضى .

§ ٥ - مناسبة ما - جعلت أرسطو نفسه ينجز الى الكلام عن هذه الرذائل الكريهة عند الكلام على عدم الاعتدال الذي ليس بينه وبينها إلا مناسبة بعيدة كل البعد .

- أن يسمى ... عديم الاعتدال - ربما لا تكون هذه العبارة من الشدة ولا من الأحكام على ما ينبغي راجع ب ٤ ف ٥

في الحق بهائم كبعض الأجناس المتوحشة في البلاد البعيدة . والآخرون الذين لم
يقعوا في هذه الحالة الا بأمراض كالصرع والجنون ، أولئك هم مرضى في الحقيقة .
§ ٧ - وأحيانا يمكن أن يكون بالانسان مجرد هذه الأذواق المخيفة من غير أن يكون
مسخرها لها ، فمثلا كان يمكن "فالاريس" أن يكبح في نفسه هذه الرغبات الفظيعة
التي كانت تدفعه الى اقتراس الأطفال أو يقضى حاجات الحب على ضد الطبع ،
وأحيانا أيضا يكون بالانسان هذه الأذواق التي يؤسف لها فيستسلم لها .

§ ٨ - حينئذ كما أن فساد الخلق في الانسان يمكن أن يسمى تارة فسادا على
الاطلاق وتارة مقيدا بقيد يدل مثلا على أنه إما بهيمي وإما مرضى من غير أن تؤخذ
هذه الكلمة بالمعنى المطلق . كذلك ، على هذا النحو ، يكون من الواضح أن عدم
الاعتدال هو تارة بهيمي وتارة مرضى . ومتى حملت هذه الكلمة على معناها المطلق
فانها لا تدل بالبساطة الا على عدم الاعتدال الخاص بالفجور الفاشي عند الناس .

§ ٩ - وبالاختصار يرى أن عدم الاعتدال والاعتدال لا يدلان الا على الأشياء
التي عليها يمكن أن ينطبق أيضا معنى الفجور ومعنى القناعة ، وأنه اذا كان يستعمل
أيضا في الأشياء المغايرة لتلك لفظ عدم الاعتدال فذلك على وجه آخر مجرد الاستعارة
لا على وجه الاطلاق .

§ ٦ - كبعض الأجناس المتوحشة - وإلى الآن يوجد بعض أجناس المتوحشين النازلين في مراتب
الانسانية وعلى الخصوص في أفرقية وفي الاقيا نوسية .

§ ٧ - كان يمكن "فالاريس" - راجع فيما سبق في هذا الباب ما قيل عن "فالاريس" ف ٢

§ ٨ - عدم الاعتدال هو تارة بهيمي - يظهر أن هذه الفكرة ليست هي التي كانت تنتظر منطقيا : ولو قيل
"إن عدم الاعتدال مقارنا بفساد الخلق يمكن أن يكون مثله إما مطلقا وإما اضافيا" لكان ذلك هو المنتم
للعاني السابقة . على أن أرسطو نفسه سيقول ذلك فيما سيلي .

§ ٩ - في الأشياء المغايرة لتلك - الطمع والبخل والغضب الخ الخ .

الباب السادس

عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إثما من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لأعقل لها أيضا كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاث صنف من الذات المختلفة - إن مقام البهائم أقل انحطاطا من مقام الانسان الساقط بالذليلة .

§ ١ - لنين أيضا أن استسلام الانسان لعدم اعتدال الغضب أقل خزيا من أن يترك نفسه يستولى عليها هياج رغباته . وفي رأي أن الغضب الذي يحرق القلب يستمع للعقل إلى حد ما . إنما هو فقط يسيء الاستماع له كهؤلاء الخدم الذين هم سراع في غيرتهم يجرون قبل أن يسمعون ما يقال لهم وبذلك يخطئون الأمر الذي ينفذونه، وكالكلاب التي قبل أن ترى ما إذا كان القادم صديقا تنبح لمجرد أنها سمعت حسا . § ٢ - هذا هو ما يفعل القلب الذي باستسلامه لحذته وثورانه الطبيعي ويجترأ أن سمع بعض شيء من العقل دون أن يسمع كل الأمر الذي يأمره به هو يندفع للانتقام . لقد كشف له الدليل أو التصور أن هناك إهانة فسرعان ما يستنتج بنوع من القياس أنه يلزم مناهضة هذا العدو ويحتد ويهجم في الحال . أما الرغبة فيكنى أن العقل أو الحساسة تقول لها إن الشيء الفلاني لذيق حتى تثب في الحال إلى الاستماع . § ٣ - إذن فالغضب ما زال يطيع العقل إلى حد محدود . والرغبة

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أريديم ك ٦ ب ٦

§ ١ - كهؤلاء الخدم - هذا التمثيل وارد في الأدب الكبير بتوسع .

- وكالكلاب - تشبه ربما لا يكون رفيعا مادام أن أرسطو يريد أن يعذر الغضب .

§ ٢ - أما الرغبة - فانها لا تسمع العقل في كثير ولا قليل بل هي أشد عمارة من القلب ومن

الغضب .

فلا تطيعه في شيء فهي إذن مخزية أكثر من الغضب . لأن عديم الاعتدال في أمر الغضب يستسلم لقياد العقل الى نقطة ما ، في حين أن الآخر الذي لا يعرف أن يجمع رغباته ليس محكوما إلا بها ولا يخضع للعقل في شيء . § ٤ - ومع ذلك فإن الانسان هو دائما معذور أكثر في اتباع حركاته الطبيعية مادام أنه معذور دائما أيضا أكثر من ذلك في مطاوعة هذه الشهوات التي يشترك في أمرها مع جميع الناس حينما يطأوعها مثلهم . غير أن الغضب حتى مع بوارده فيه من الطبيعي أكثر من جماع هذه الرغبات الذي لا يدفعنا إلا إلى الإفراطات والتي لا تقابل البتة حاجات ضرورية . كشأن ذلك الرجل الذي يظن نفسه معذورا في أنه ضرب أباه قائلا : ” إن أبي كان يضرب أباه وإن أباه كان يضرب أيضا جدنا ، وهذا الطفل مشيرا إلى ولده سيضربني في دوره حينما يكبر لأن هذا عندنا عادة عائلية “ . ويمكن أيضا ذكر ذلك التعميس الذي كان يقول لابنه الذي يجتره على الأرض أن يقف على عتبة الباب لأنه هو أيضا لم يجتر أباه إلا الى هذا الحد .

§ ٣ - فهي إذن مخزية أكثر - إن الرغبة على المعنى الحق للكلمة لا تتعلق بنا . بل لا يتعلق بنا الا مطاوعتها أو مقاومتها .
- عديم الاعتدال في أمر الغضب - اضطرت للحفاظ على هذه العبارة مع ما بها من الشذوذ لأحفظ ارتباط المعاني بقدر ما يمكن .

§ ٤ - حركاته الطبيعية - إن الرغبات هي أدخل في باب الطبيعة من الغضب . وبهذه المثابة تكون معذورة أكثر . على أنه يمكن بريضة النفس وقايتها من أن تولد فيها الرغبات الأثيمة . وربما كان أرسطو يلوم من هذه الجهة الرغبات التي لا يقرها العقل . وفوق ذلك ففي الحق أن الغضب والفجور ليسا في الاثم سواء . ولكن لهذا السبب وحده أن الفاجر أو البغي قد طأوع رغباته بدلا من أن يقهرها .

§ ٥ - يمكن أن يزداد أن أكبر الناس إثماً هم على العموم أولئك الذين يخفون مقاصدهم وجباثلهم . فان الرجل التأثر القلب لا يخفى مقاصده ولا غضبه بل يظهرها مكشوفة . ولكن الرغبة هي على الضد كالزهرة اذا صدقت تقاطيعها المصورة بها .

” الغادرة سيفريس التي تعرف ان تقيم سدى الحيلة “ .

أو مثل هذه المنطقة التي يتكلم عنها هوميروس

” ... هذا الطلسم الإلهي ... “ .

” أحبولة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم “ .

وعلى ذلك اذا كان هذا الصنف من عدم الاعتدال المستور هو أكبر إثماً وأشد خزيًا من عدم الاعتدال في الغضب فيوشك أن يقال إنه هو عدم الاعتدال المطلق والذيلة على المعنى الخاص . § ٦ - أربى على ذلك أن لا يألم الانسان أن يهين الغير، ولكن متى فعل الانسان مع الغضب فأنما يفعل بآلم حاد . في حين أن الذي يرتكب إهانة الغير لا يجد إلا لذة . إذا كانت حينئذ الأفعال التي يغضب منها الانسان بحق هي أيضا آثم الأفعال فان عدم الاعتدال المتولد عن الرغبة يكون آثم من عدم الاعتدال المتولد عن الغضب لأنه لا إهانة في الغضب .

§ ٥ - الخائنة ” سيفريس “ - ينسب المفسرون هذا البيت الى ” هوميروس “ ولكن لا يوجد فيما بقى منه بين أيدينا . ومثل هذه العبارة إن لم تكن هي بينها موجودة في نشيد ” سوفو “ الى الزهرة .

- التي يتكلم عنها هوميروس - الالباذة . النشيد ١٤ البيت ٢١٤ وما يليه .

- عدم الاعتدال المطلق - هذه قسوة في حق الرغبة التي هي طبيعة دون أن تكون مع ذلك غير قابلة

للقاومة .

§ ٦ - لا إهانة في الغضب - لأن أرسطو يفترض دائما أن المرء مع الغضب لا يتدبر .

§ ٧ — نستنتج إذن من جديد أن عدم الاعتدال الذى تدفعنا اليه الرغبات هو أكبر خزيا من عدم اعتدال الغضب . وأن الاعتدال كعدم الاعتدال ينطبقان على اللذات الجثمانية المحضة .

§ ٨ — هذه النقطة واضحة جلية منذ الآن ولكن يلزم فوق ذلك التذكير هنا بما هى الأنواع المختلفة للذات . إنها كما قيل فى بداية المناقشة : بعضها خاصة بالانسان وطبيعية فى نوعها وفى شدتها ، وأخرى هى لذات بهيمية ، وأخيرا الثالثة ليست إلا أثرعاهات أو نتيجة المرض . وإن معانى القناعة والفجور لا يمكن أن تنطبق إلا على الأولى . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يقال على الحيوانات إلا على سبيل الاستعارة إنها قنوعة أو شرهة ، وفى حالة ما إذا أريد الإشارة الى نوع من الحيوانات مغاير تماما لآخر فى عدم العفة والدعارة أو فى الشره . ذلك بأن ليس للحيوانات لا اختيار حر ولا فكر وأنها خارجة عن الطبع المفكر ، حكما تقريبا لحكم المجانين بين الناس .

§ ٩ — ومع ذلك فإن البهيمية هى أقل شرا من الرذيلة ولو أن نتائجها أقطع فإن المبدأ الاعلى لم يكن ليخبت فى البهيمة كما خبت فى الانسان الرذيل لأن البهيمة لا تملك منه شيئا . مثل هذا كمثل ما اذا قورن كائن غير حى بكائن حى لمعرفة أى الاثنين

§ ٧ — نستنتج الجثمانية المحضة — يظهر أن المناقشة هنا قد آتته وأن هذا الباب يتم بهذه النقطة وأن ما سيبع يتعلق بما قيل آنفا فى الباب الخامس . وربما كان فى النص تشويش فى هذه النقطة كما أن فيه تكريرا .

§ ٨ — كما قيل فى بداية — راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

— لا اختيار حر ولا فكر — هذا ما تحققه المشاهدة المجردة على رغم السفطات كلها التى أثارها هذه المسئلة .

-- تقريبا لحكم المجانين — مقارنة صحيحة ولو أن الانسان يمكن أن يكون له مع الانسان المجنون من العلاقات ما لا يمكن أن يكون بينه وبين الحيوانات .

أرذل، ذلك بأن الكائن هو أقل رداءة وأقل ضررا متى لم يكن له المبدأ الذى يفسده الآخر. وهذا المبدأ هنا هو العقل . يمكن أن يقال أيضا إن هذا بالتقريب كمثل ما إذا أريد مقارنة الظلم والانسان الظالم فانه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد الحدين أردأ من الآخر على طريق التناوب. لكن إنسانا شريرا يمكن أن يفعل عشرة آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس .

§ ٩ - الظلم والإنسان الظالم - لا شك في أن أرسطو يريد أن يقول إن الظالم هو دائما وبالضرورة جائر في حين أن الانسان الظالم يمكن أن تزول عنه صفة الجور . على أن الفكرة ليست جلية وليست مرتبطة بما قبلها ارتباطا كافيا .

- من الشر أكثر من حيوان مفترس - راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ١٣ ص ٩ من ترجى الطبعة الثانية .

الباب السابع

الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال وللشره - الخلق الخاص بالشره - حده -
شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان :
الهباج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السبيين .

§ ١ - أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التي تتعلق بحواس اللس
والذوق والتي قصرنا عليها فيما سبق معانى الشره والقناعة فان شأنها يختلف باختلاف
الأشخاص، إذ من الجائز أن يسقط المرء من الصدمات التي قد يتغلب عليها في العادة
الناس الآخرون، وبالعكس قد يتغلب المرء على الصدمات التي يسقط بها أكثر الناس .
وحينئذ فالإنسان تلقاء اللذات عديم الاعتدال في حالة ومعتدل في الأخرى وكذلك
الحال في الآلام يكون الواحد ضعيفا ورخوا ويكون الآخر قويا وصبوراً . إن
الاستعداد الأخلاقي لأكثر الناس يحل في الوسط بين هذين الطرفين . وإن كانوا
يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسناً .

§ ٢ - قلنا انه يمكن في اللذات أن يميز بين اللذات التي هي ضرورية والتي ليست
كذلك أو التي هي على الأقل ليست ضرورية إلا من جهة واحدة، غير أن الإفراطات

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ٧

§ ١ - فباسبق - راجع ب ٤ من هذا الكتاب ف ٤ وك ٣ ب ١١ ف ٣

- ان يسقط المرء من الصدمات - كان أولى بأرسطو أن يقف عند حد العموميات التي تنطبق على
أكثر الناس فان العلم يكاد لا يشتغل بالاستثناءات .

- وإن كانوا يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسناً - الملاحظة محكمة ما دامت محصورة
في هذه الحدود .

§ ٣ - قلنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

والحرمانات كليهما ليستا ضروريتين ويمكن أن يقال فيها ما قيل في الرغبات والالام التي يجدها الانسان . حينئذ فالذى يستسلم للافراطات في اللذات أو الذى يجرى وراء اللذات مع الافراط مصمما مختارا يغشاها لذاتها فقط لا ناظرا الى نتيجة أخرى ، ذلك هو على الحقيقة الفاجر والمتحلل الأخلاق . فقد لا يندم فلان البتة بسبب الأثر الضرورى لخلقه وبالنتيجة هو غير قابل للشفاء . وعلى ضد ذلك الانسان الذى يحبس نفسه ويحرمها من اللذة بتصميم شديد هو المقابل لذلك ، وبين الاثنين ذلك الذى يلزم وسطا قويا فهو الحكيم والقنوع . ويمكن إيراد هذا التنبيه بالنسبة لهذا الذى يفتر من أوجاع البدن لا لأنه لا يستطيع الصبر عليها ولكن لأنه يريد اتقاءها بحض رويته .

§ ٣ - من هؤلاء الذين يعملون في هذا الصدد بلا إرادة مدبرة يمكن أن يميز بين الانسان المجذوب باللذة وبين الذى ينقب عنها ليتخلص من الألم الذى تسببه له رغباته وأن يقرر بينهما فرق كبير . كل الناس قد ينحى باللوم على من يأتي عملا مخزيا بدون أية رغبة أو مدفوعا برغبات ضعيفة جدًا أكثر ممن هو مجذوب برغبات صعبة لا تذلل . فكل الناس اذن يجد من يضرب من غير غضب أشد ذنبا ممن يضرب وهو في ثورة الغضب . وماذا عسى أن يفعل هذا الرجل ذو الدم البارد إذا ثارت

- الفاجر والمتحلل الأخلاق - وليس هو عديم الاعتدال لأن هذا الأخير مع مطاويعه لشهوته يحاربها أيضا ويمكنه أن يتغلب عليها آخر الأمر .

§ ٣ - بلا إرادة مدبرة - أولئك هم عديمو الاعتدال على حسب نظرية أرسطو وعلى ضد ذلك الفجار فانهم يعلمون حق العلم ماذا يفعلون ويبتون ما يشتهون . وعلى ذلك فان أرسطو يقرر طائفتين من عديمي الاعتدال أنفسهم : أولئك الذين هم ضعفاء الرغبات ولكنهم مع ذلك يتركون أنفسهم الى اللذة وأولئك الذين هم أولو رغبات جموحة لا يستطيعون كبحها .

فيه نائرة الشهوة؟ من أجل هذا كان الفاجر أرذل من عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه . وفي هاتين الرذيلتين المتطرفتين اللتين بينهما فيما سبق كانت الرخاوة هى التى نهينا عنها من جهة والفجور من جهة أخرى .

§ ٤ — اذا كان الانسان المعتدل هو المقابل لعديم الاعتدال فالإنسان الحازم والصبور هو المقابل للإنسان الضعيف والخائر . إن الحزم ينحصر فى المقاومة والاعتدال ينحصر فى ضبط الشهوات ولكن لا بد من تقرير فرق بين ضبط النفس وبين المقاومة كما أنه يلزم وضع فرق آخرين عدم الهزيمة وبين الظفر . لذلك يلزم وضع الاعتدال فوق الحزم الذى يقاوم ويحتمل . § ٥ — فالذى ينهزم حيث يقاوم أو يستطيع المقاومة أكثر الناس ليس إلا ذا خلق خائر وفاتر لأن الفتور هو واحد من أنواع الخور، مثلاً فلان يترك رداءه مجرجراً حتى لا يكلف نفسه رفعه يتخذ هيئات المريض وهو مع ذلك لا يعتقد أنه أهل لأن يرثى لحاله مهما اتخذ شها من أشباه أولئك الذين هم محل للعطف حقيقة . § ٦ — كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم

— الفاجر أرذل — لأن رغبته أقل حدة وأنه يستطيع اذا شاء أن يقاومها بأسهل من الآخر .

— التى نهينا عنها — فى هذا الباب عينه وفى هذه الفقرة .

— والفجور من جهة أخرى — يرى بعض المفسرين أنه كان الأولى أن يقال . ” وعدم الاعتدال “ ولكن جميع النسخ المخطوطة مجمعة على النص الأول . إن الرذيلتين اللتين نبه عليهما أرسطو أننا هما رذيلتان لا تدبرفيهما وبالنتيجة يظهر أن الأمر هنا ليس بصدد الفجور الذى هو مصحوب دائماً بالتصميم على حسب نظرية أرسطو نفسه . ومن الجائز أن يكون ذلك قد وقع سهواً من المؤلف نفسه .

§ ٤ — الاعتدال فوق الحزم — ملاحظة دقيقة وربما لا يدرك ماهى عليه من الإحكام فى اللغة الفرنسية كما هو الحال فى اللغة الاغريقية ، لأن الكلمات فى الأولى ليس بينها من المقابلة ما بينها فى الأخرى .

§ ٥ — لأن يرى لحاله — من حيث هو مريض . على أن المثل الذى اتخذ أرسطو ليس ، فيما يظهر ، موضحاً للفكرة .

الاعتدال فلا يدهش الانسان لرؤية رجل هنزمته إما الاستمتاع المفردة وإما الآلام الحادة، بل على ضد ذلك قد يميل المرء إلى أن يغفر له ذلك إذا كان قد قاوم بادئ الأمر بكل قواه كما فعل "فيلقريط ثيودقت" وقد جرحه الثعبان أو كما فعل "سرسيون" في "ألوبي قرسينوس" أو كأولئك الذين إذ يحاولون كتم ضحكة عالية تنفجر فقهقهتهم دفعة واحدة كما وقع "لاكسينوفنت" غير أن الانسان متى ترك نفسه ينهزم في الأحوال التي فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفنا لاستمرار الجهاد كان غير معذور إلا إذا كان هذا الضعف يرجع إلى تركيب خاص أو إلى مرض ما كما هو شأن الملوك السيتين الذين كان بهم الخور ميراثا عائليا أو كالفناء اللواتي هنّ بالطبع أشدّ ضعفا من الرجال . ٧ § — إن الشهوة الجالحة للهو واللعب يمكن أن تشبه نوعا من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الرخاوة . اللعب بطالة مادام

§ ٦ — "فيلقريط ثيودقت" — كان ثيودقت شاعر مأساة وأصله من فازيليس في فنيليا وكانت صديقا لأرسطو وكان أرسطو يعتد بكفاءته ويستشهد به عدة مرات في "الخطابة" وفي "السياسة" ك ١ ب ٢ ف ١٩ ص ٢١ من ترجمة الطبعة الثانية . وقد قال المفسر الأغريق إن فيلقريط في مأساة الشاعر كان قد عضه الثعبان في يده ، فاحتمل بادئ الأمر من غير شكوى هذا الألم الشديد فلما لم يستطع ضبط نفسه صرخ : ألا قاطعوا يدي .

— سرسيون في "ألوبي قرسينوس" — يوجد شاعر مأساة باسم "قرسينوس" أحدهما آفني والآخر من أغريجنيت في صقلية . ولا يدري إلى أيهما تنسب المأساة التي يذكرها أرسطو . وعلى رأى المفسرين إن "سرسيون" في مأساة "قرسينوس" لما اطلم على حب ابنته الأثيم سألها عن عشيقها ووعدها أن لا يفضب إذا هي أطلعت على جلية الخبر . ولكنه لما علم منها ماجرى أشتبّه به الحزن حتى قتل نفسه . — أكسينوفنت — لا يعرف بوجه آخر من هذا . وقد ذكر "سينيك" أنه كان يوجد مغن ماهر يسمى أكسينوفنت كان معاصرا لأرسطو وكان في حاشية الاسكندر .

— شأن الملوك السيتين — الناس على غير هذا الرأى فانهم يمثلون عادة الملوك السيتين يعيشون عيشة تعسف ووحشية . لذلك صحح أحد المفسرين الأغريق هذا بأن قال "الفرس" عوضا عن السيتين .

أنه راحة، وإن من يحب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصَفَّ بين الذين يفرون
في أخذ الراحة والبطالة .

§ ٨ — على أنه يمكن أن يكون هناك سببان لعدم الاعتدال : الثائرة والضعف .
فمن الناس من لا يعرفون بعد أن عقدوا عزيمتهم أن يلتزموه لأن شهوتهم تتسلط عليهم .
وآخرون لا تجرهم شهوتهم إلا لأنهم لم يتدبروا ماذا يفعلون . وآخرون أيضا ، لأنهم
كالذين دغدغوا أنفسهم لم يعودوا قابلين للدغدة بملامسة رفقاءهم ، يشعرون سلفا
وثبة الشهوة عليهم ويتوقعونها فيأخذون حذرهم ويوقظون عقلمهم ولا يتركون أنفسهم
تهزمها الانفعالات التي تحاصرهم مقبولة كانت أم مؤلمة . وعلى العموم فإن الناس
الحديدین السوداویین هم الذين يدعون أنفسهم إلى هذا النوع من عدم الاعتدال
الذى يمكن أن يسمى عدم الاعتدال بالثائرة . فبعضهم بحدة طبعهم والآخرون بشدة
إحساساتهم غير أكفاء لانتظار أوامر العقل لأنهم لا يكادون يتبعون إلا تصوّراتهم
وأفئعالهم .

§ ٨ — لأنهم لم يتدبروا — يظهر لى أن هذا لا ينطبق على عدم الاعتدال الذى هو فى نظريات أرسطو
مصحوب دائما بتدبر ولجاج نفسى . وربما ينبغى أن تترجم العبارة هكذا : ” لم يتدبروا حق التدبر .
— السوداویین — فى الأدب الكبير حيث توجد هذه التقاسيم لا يظهر على أرسطو أنه رحيم
بالسوداویین . إنه لا يعذرهم بل يراهم أغلظ إثما من الآخرين .

الباب الثامن

مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إثما فانه ليس متدبرا فيه وإنه متقطع . أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عديم الاعتدال .

§ ١ - الفاجر كما قلت آنفا ليس إنسانا يشعر بوخز الضمير بل يبقى ملازما لما اختاره بتدبر . وعلى ضد ذلك لا يوجد رجل عديم الاعتدال لا يتدم على ضعفه . لذلك يكون عديم الاعتدال ليس هو بالضبط من يمكن أن يوهمه السؤال الذى وضعناه لأنفسنا فيما سبق . إن أحدهما لا يُشفى والآخر يمكن أن يُشفى من رذيلته . فان الدعارة التى تلذ لها أنواع الفجور تشبه الاستسقاء أو السل أغنى الأمراض التى لا تُشفى وأما عدم الاعتدال فأولى به أن يشبه بنوبة الصرع . أحدهما ثابت والآخر ليس رذيلة مستمرة . وبالاختصار عدم الاعتدال والرذيلة بالمعنى الخاص هما مختلفا الجلوس تماما . إن الفجور أو الدعارة يخفى على نفسه ويجهل ذاته وعدم الاعتدال لا يمكن أن يجهل نفسه . § ٢ - من هؤلاء الناس أقلهم شرا ربما كانوا أيضا هم أولئك الذين يخرجون عن أنفسهم بشدة شهواتهم . إنهم خير من أولئك الذين مع صحة عقولهم لا يعرفون أن يستمسكوا به . هؤلاء الآخرون هم فى الواقع يتركون أنفسهم تنهزم بشهوة هى مع ذلك أقل قوة ولا تأخذهم من غير أن يفكروا فيها كما هو حال

- الباب الثامن - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أوديم ك ٦ ب ٨

§ ١ - كما قلت آنفا - ب ٧ ف ٢

- أحدهما لا يشفى - وهو الفاجر .

- والآخر يمكن أن يشفى - وهو عديم الاعتدال .

§ ٢ - هؤلاء الآخرون هم فى الواقع - أولئك هم عديمو الاعتدال يسمعون صوت العقل ولا يتبعونه .

الآخرين . إن عديم الاعتدال يشبه كثيرا أولئك الذين يسكرون في لحظة بقليل من النبيذ مع أنهم لم يأخذوا منه إلا أقل مما يشرب أكثر الناس .

§ ٣ — يرى حينئذ أن عدم الاعتدال ليس هو بالضبط الدعارة ولكنه بوجه ما يختلط بها . في الواقع إذا كان عدم الاعتدال هو ضد إرادة من يستسلم له وإذا كانت الدعارة هي على ضد ذلك نتيجة إرادة متدبرة فإن عدم الاعتدال والدعارة لهما نتائج متشابهة تمام التشابه في العمل . تلك هي كلمة "ديمودوقوس" في حق الميليبيين إذ كان يقول "الميليبيون ليسوا مجانين ولكنهم يفعلون فعل المجانين" كذلك عديمو الاعتدال ليسوا بالضبط أشرارا وظلمة ومع ذلك هم يرتكبون أفعال الأشرار .

§ ٤ — خلق أحدهما هكذا يتبع اللذات الحسية المفرطة والمضادة للعقل القيم دون أن يكون معتقد أنه يحسن صنعاً ، في حين أن الآخر هو على هذا الاعتقاد لأنه مركب لكيلا يبحث إلا على اللذات . حينئذ يمكن أحدهما أن يرجع بسهولة وأما الآخر فلن يرجع البتة . لأن بين الفضيلة وبين الرذيلة هذا الفرق : أن هذه تفسد المبدأ الأخلاقي وتلك تنمي وتحفظه . وأما من حيث العمل فالمبدأ الذي يحمل على الفعل هو الغرض النهائي الذي يتغنى كما أن في الرياضيات المبادئ هي الفروض التي سلم بها بادئ بدء . فليس الدليل في هذه الحالة الأخيرة هو الذي يعلمنا

— يسكرون في لحظة — تشبيه محكم .

§ ٣ — الدعارة — وهي ما سماه أرسطو الفجور فيما سبق .

— ديمودوقوس — هو شخص معروف قليلا قد بقى من آثاره بعض قطع في ديوان الشعراء .

§ ٤ — أحدهما — عديم الاعتدال .

— والآخر — الفاجر .

المبادئ. وليس هو أيضا الذى يعلمنا إياها فى سلوك الحياة بل إنما هى الفضيلة، سواء أ كان الطبع منحنا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هى التى تعلمنا سلامة الحكم على مبدأ جميع أفعالنا. فالذى يعرف أن يميزه جيدا فهو الرجل الحكيم والقنوع، وأما الفاجر فهو الذى يأتى الضد تماما. § ٥ - من الناس من يستطيع تحت تأثير شهوة أن يجاوز كل الحدود على خلاف أوامر العقل القيم. تحككه الشهوة الى حد أنه لا يتبع بعد فى الغالب قواعد العقل الكامل، غير أنها لا نتسلط عليه تسلطا يعميه الى حد أن يقتنع بأن من الحسن إرخاء العنان للسعى وراء اللذات التى تجتذبه. هذا هو على التحقيق عديم الاعتدال الذى هو أقل سقوطا من الفاجر فانه ليس فاسدا على الإطلاق لأن أنفوس ما فى الانسان وهو المبدأ لا يزال موجودا باقيا فيه. أما الآخر فليس الأمر فيه مجرد عماية جلبتها الشهوة بل إنما هو نهج من الفسوق مسلكه. يمكن إذن بناء على ما تقدم أن يستنتج بوضوح أن الاستعداد الأخلاقى لعديم الاعتدال لا يزال طيبا وأن استعداد الفاجر هو خبيث تماما.

§ ٥ - من الناس من يستطيع - ربما كان المتن يلح كثيرا فى مسألة من السهولة بمكان ومع ذلك فقد استوفت بحثا بعد كل ما تقدم.

الباب التاسع

الانسان المعتدل لا يطيع إلا العقل القويم - للعناد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأى - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأى مسببا على أسباب ممدوحة - مثال "نيوفولم" - الاعتدال يوجد بين الخمود (عدم الحساسية) الذى يصتد اللذات الأكثر ما يكون إباحة وبين الفجور الذى فقد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا . الانسان المعتدل الحاكم لنفسه هل هو هذا الذى يطيع أى داع كيفما اتفق ويثبت على العزيمة التى اعترمها مهما كانت هذه العزيمة؟ أم هل هو فقط ذلك الانسان الذى يطيع العقل القويم؟ ومن جهة أخرى هل عديم الاعتدال هو هذا الذى لا يثبت على العزيمة التى اعترمها أيا كانت أو الى الاستدلال الذى اتخذه أيا كان؟ أم هل هو فقط ذلك الذى يستمسك بحجة باطلة وبعزيمة ليست هى الحسنى كما قدّمت فيما سبق؟ أم هل لا يلزم أن يقال بالأولى إن الانسان المعتدل هو ذلك الذى عرضيا يمكن أن يتمسك بعقل كيفما كان ولكنه جوهريا لا يتمسك إلا بالعقل الصحيح وبالإرادة المستقيمة التى هى وحدها تسيّره؟ أليس عديم الاعتدال هو ذلك الذى لا يعرف أن يعتصم بالعقل الحقيقى والعزيمة الصحيحة؟ § ٢ - لإيضاح ذلك نقول: متى أثر الانسان أو متى ابتغى شيئا

- الباب التاسع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ف ٩

§ ١ - هالك مسائل أخرى - قد أضفت هذه العبارة . راجع فما سبق ب ٢ ف ١ بقية المسائل التى عمد أرسطو الى بحثها فى هذا الكتاب .

- المعتدل الحاكم لنفسه - كل هذا تفسير للكلمة الوحيدة الموجودة فى المتن .

- كما قدّمت فيما سبق - فى آخر الباب السابق . المسئلة التى يضعها أرسطو لنفسه هنا يظهر أنها دقيقة ولا يرى لها فائدة بعد الإيضاحات السابقة .

نظرا الى شيء آخر فأنما يتغنى أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهريا لذاته في حين أنه لا يبحث عن الأول إلا عرضيا وبالواسطة . ”جوهريا في ذاته“ يدل هنا على معنى المطلق بحيث يكون من الممكن أن يكون بالنسبة لسبب ما أن أحدهما يثبت وأن الآخر لا يثبت . ولكن بوجه الاطلاق إنما هو في النهاية ليس إلا العقل الحق يتبعه أحدهما ويحيد عنه الآخر .

§ ٣ - قد يلقي المرء أناسا يصممون بثبات على رأيهم ويسمون عنيدين ، كعقول لا تقتنع إلا بصعوبة ولا يمكن إلا بمشقة عظيمة تغيير اعتقاداتهم . هذا الخلق له بعض وجوه شبه بخلق الرجل المعتدل الذي هو دائما سيد نفسه كما أن للبذر نسبة بالسخرى والمتهور بالشجاع . ولكنهما مع ذلك يختلفان من وجوه شتى . فأحدهما وهو المعتدل لا يدع نفسه تذهب الى تغيير رأيها تحت سلطان الشهوة أو الرغبة وحده ولكن إذا كان هناك محل للتغيير فالرجل المعتدل الذي يعرف أن يضبط نفسه أحب شيء لديه تغيير رأيه في الفرصة المناسبة . أما الآخر وهو العنيد فعلى الضد لا يرجع الى الصواب لأن العنيد غالبا لا تهمهم إلا رغباتهم ولا ينتقدون إلا الى الآراء التي تعجبهم . § ٤ - وعلى العموم العنيدون هم الناس المهتمون برأى شخصي والجهلاء وجفافة الناس . يتشبث أحدهم برأيه الخاص بسبب علاقات اللذة والألم فيفرح بظفره متى كانت أدلة الغير لا تبلغ أن تغير شعورك . ويتألم كثيرا إذا كان رأيك مرفوضا كالأوامر العالية التي لا يصادق عليها الشعب . لذلك كان للناس العنيدين علاقة بعديم الاعتدال الذي لا يعرف أن يضبط نفسه

§ ٣ - ويسمون عنيدين - لم أجد كلمة أضبط من هذه لنحصيل الكلمة التي استعملها أرسطو . ولكنه لا توجد مشابهة كافية بين العناد وبين الاعتدال حتى يكون هناك محل للقارنة . على أن الصورة التي رسمها أرسطو هنا من العنيد هي غاية في الضبط .

أشد من علاقتهم بالمعتدل الذى هو دائماً سيد لنفسه . توجد حالات فيها يمكن الانسان نبذ الفكرة التى كانت له بادئ الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف أو عدم اعتدال يُفقد المرء ضبط نفسه . تلك حال "نيوفتوليم" فى فيلوكتيت لسوفوكل إنها هى أيضا اللذة ، ان شئت ، هى التى تدفعه الى عدم التمسك بعزيمته الأولى ولكنها لذة شريفة مادام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح "أوليس" الذى أقنعه بأن يقول الكذب . حينئذ لا يمكن أن يقال على انسان إنه فاجر رذيل وعديم الاعتدال لمجرد أنه أتى فعلا تحت تأثير اللذة . لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التى تجذبك شئ مخز .

§ ٥ — ما دام إذن أنه يمكن أيضا أن تُطلب لذات البدن أقل مما ينبغى وأنه فى هذا التحفظ المفرط يمكن أيضا الحيد عن قواعد العقل فالانسان المعتدل حقا الذى يضبط نفسه دائماً يمثل الخلق الوسط بين ذلك الذى ذكرته آنفا وبين عديم الاعتدال . إذا كان عديم الاعتدال لا يطيع العقل فذلك لأن به شيئا أكثر مما يلزم والآثر على الضد به شئ أقل فى حين أن الانسان المعتدل حقا يبقى دائما مخلصا للعقل ولا يتغير البتة تحت أى تأثير آخر . غير أنه ما دام الاعتدال هو كيفا محمودا فيلزم ، على ما يظهر ، أن يكون الكيفان المضادان مذمومين ، وكذلك فى الواقع يقدر

§ ٤ — فيلوكتيت لسوفوكل — ج ٥ ص ٩٦٥ وما بعدها . ولقد روى أرسطو هذا المثل فيما سبق

ب ٢ ف ٧

— تحت تأثير اللذة — كما يصنع "نيوفتوليم" .

§ ٥ — مادام إذن أنه يمكن ... — هذه المعانى لا تنسق تماما وقد كان الانتقال ضروريا .

— ذلك الذى ذكرته آنفا — الذى يدفع الحرمان الى أكثر مما ينبغى .

الناس عادة هذه الكيوف . § ٦ — لكن نظرا الى أن أحدها لا يظهر إلا عند القليل جدا من الناس ولا يظهر إلا نادرا فينتج من ذلك أنه كما أن القناعة يظهر أنها هي وحدها المقابل للفجور كذلك أيضا الاعتدال وحده يظهر أنه المقابل لعدم الاعتدال . § ٧ — ومن جهة أخرى نظرا الى أن الأشياء لا تسمى في الغالب إلا بحسب ما بينها من المشابهات فقد قيل إلحاقا بالاعتدال العادى اعتدال الحكيم ولكن ذلك ليس إلا مشابهة ظاهرية . حق أن الانسان المعتدل غير أهل البتة لأن يفعل أيا كان ضدّ العقل يجاذبية للذات البدنية وهذه هي أيضا فضيلة الانسان الحكيم حقا . ولكن بينهما هذا الفرق وهو أن لأحدهما رغبات رذيلة وايس لاخر منها شيء . خلق أحدهما بحيث لا يعرف أن يشعر بلذات ضدّ العقل في حين أن الآخر يمكن أن يشعر بلذة من هذا القبيل دون أن يترك نفسه مع ذلك تتجذب لها . § ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا يتشابه عديم الاعتدال والفاجر . وإن كانا مختلفين في كثير من الوجوه . لأن الاثنين جميعا يطلبان لذات البدن ولكن أحدهما يعكف عليها وهو يعتقد أنه يلزم أن يعكف عليها والآخر وهو يعتقد أنه لا يلزم ذلك .

§ ٦ — نظرا الى أن أحدها ... القليل جدا من الناس — هذا هو الحرمان المفرط .

§ ٧ — لأحدهما رغبات رذيلة — هو عديم الاعتدال الذى يطاوع أحيانا رغباته السيئة وأحيانا يقاوم .

§ ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا — تكرر جديد لما قيل عدة مرات في كل ما سلف .

الباب العاشر

التدبير وعدم الاعتدال لا يتبعان - صورة جديدة لعديم الاعتدال - عدم الاعتدال الطبيعي هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال .

§ ١ - لا يمكن أن يكون انسان واحدا مدبرا وعديم الاعتدال معا، لأن الانسان المدبر كما بينا آنفا هو في آن واحد على أخلاق لا تعاب . § ٢ - ليكون المرء مدبرا حقا لا يلزم فقط أن يعلم ما ذا ينبغي فعله، بل يلزم فوق ذلك أن يعمل ويطبق ما يعلم . ولكن عديم الاعتدال أبعد من أن يعمل بتدبير وان كان لا شيء يمنع من أن يكون المرء حاذقا وعديم الاعتدال معا . وان ما يُظهر بعض الناس بمظهر المدبرين وهم عديمو الاعتدال هو أن الحذق لا يختلف عن التدبير إلا من الوجهة التي أوضحناها في دراساتنا السالفة حيث أبنا أنهما إذا اقتربا من جهة الذكاء والتفكير فانهما أخلاقيا مختلفان بالأسباب الداعية لأحدهما وللآخر . § ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن أن يعتبر كرجل يعلم بالضبط ويرى بجلاء ما ذا يفعل . بل أولى به أن يكون كمن هو نائم أو أخذ منه النبيذ مأخذه . إنه يفعل على التحقيق بالارادة لأنه يعلم بقدر ما ماذا يفعل ولماذا يفعله ومع ذلك فليس كائنا فاسدا لأن إرادته

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١٠

§ ١ - مدبرا وعديم الاعتدال - مسألة نبه عنها في ب ١ ف ٧

- كما بينا آنفا - ك ٦ ب ٤ ف ٧

§ ٢ - في دراساتنا السالفة - ك ٦ ب ١٠ ف ٩

§ ٣ - كذلك عديم الاعتدال لا يمكن - هذه الصورة الجديدة من عديم الاعتدال لا تكاد تحصل شيئا

جديدا غير ما قيل فيما سبق . على أن من بعض التقاطيع ما لم يرسمه أرسطو بعد .

محدودة . وبالنتيجة يلزم أن يقال عليه إنه رذيل بالنصف وإنه ليس على الإطلاق مجرماً وظالماً مادام أنه لا يسعى في خدعة أحد . وفي الواقع أن من بين عديمي الاعتدال في المراتب الدقيقة المختلفة من لا قوة له بالتصميم على المقاصد التي أزمعها ومنهم من هو سوداوى بحيث يكون على خلق متردد معه لا يعترم أى قصد . وفي الحقيقة عديم الاعتدال يكاد يشبه مملكة فيها يسّ ما يلزم سنه من الأوامر ولها شرائع شريفة غير أنها لا تطبق منها شيئاً على حدّ الكلمة الظريفة التي قالها أنكسأندريد .

”كذلك تريد المملكة التي قلما تفكر في القوانين“

أما الانسان الرذيل حقاً فانه على ضدّ ذلك يشبه المملكة التي تطبق قوانينها ولكنها قوانين بغيضة .

§ ٤ — عدم الاعتدال والاعتدال يطلقان دائماً على الأفعال المجاوزة للحدود التي يبقى فيها عادة أكثر الناس . فالمعتدل يقف على مدى أبعد من القوة التي لأكثر الناس في ضبط شهواتهم ، وغير المعتدل هو مقصر عن بلوغ هذه القوة . إن عدم اعتدال أخلاق السوداوين هو أسهل شفاء من عدم اعتدال تلك الأخلاق التي تريد طاعة العقل ولكنها لا تعرف أن تثبت على هذه الطاعة . ومن عديمي الاعتدال

— سوداوى بحيث يكون — راجع ما سلف آخر ب ٧ ف ٨ فان أرسطو كان يظهر عليه أنه يضع السوداوى في زمرة الطبائع الخادة .

— لا تطبق منها شيئاً — ملاحظة جميلة محكمة .

— أنكسأندريد — شاعر في زمن أرسطو يستشهد به عدة مرات في الكتاب الثالث من الخطابة

ب ١٠ و ١١ و ١٢

— الانبياء الرذيل حقاً — هذا هو الفاجر .

أولئك الذين لم يكونوا إلا بالعادة، يراون بأسهل من أولئك الذين يكونونه بواسطة المزاج لأن العادة أسهل تغييرا من الطبع . وهذا هو أيضا السبب في أن العادة صعبة الفقدان . إنها تشبه الطبع كما كان يقول " ايثينوس " .

« الذوق يا صديق العزيز متى لبث زمانا طويلا جاز أن ينتهى بأن يكون طبعاً »

§ ٥ — والخلاصة أننا قد وضحنا ما هو الاعتدال وعدم الاعتدال والحزم والرخاوة وأبنا ما هي نسب هذه الاستعدادات بعضها إلى الأخرى .

§ ٤ — " ايثينوس " — هذا البيت وارد أيضا في الادب الى أويديم ك ٢ ب ٧ ف ٢ ، وفي فيدر ص ١٠٠ من ترجمة كوزان بعد أفلاطون " ايثينوس " في جملة السفطائيين . وهو مذكور أيضا في تقریظ سقراط ص ٦٩ وفي " فيدون " ص ١٩١

§ ٥ — والخلاصة — هذه الخلاصة تشمل على كل ما قيل في الكتاب السابع . وكان يظهر أن هذا الكتاب ينبغي أن ينتهى هنا .

الباب الحادى عشر

يهم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم - هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة - فى أنواع اللذة وأسبابها - جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة - الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الاطلاق والتى هى مصحوبة بخليط من الألم .

§ ١ - متى أريد درس علم السياسة بطريقة فلسفية يجب درس طبيعة اللذة والألم درساً عميقاً لأن الفيلسوف السياسى هو الذى يحدّد الخير الأعلى وهناك يمكننا بالانتباه الدائم أن نقول على كل شئ بوجه الاطلاق إنه حسن أو إنه قبيح .

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١١ § ١ - متى أريد - هذا موضوع جديد يتبدى هنا ويستمر الى آخر الكتاب . انه لا يتعلق بما سبقه ولا يتصل بما يتبعه . على أن أرسطو يدرس أيضاً بالتطويل موضوع اللذة و يقيم نظريتها فى أول الكتاب العاشر . وعلى هذا فقد رأى بعض العلماء من المحتمل أن تكون هذه المناقشة التى تملأ ثلاثة أبواب هى نوعاً من التقدمة وليست داخلة فيما رسمه أرسطو لنفسه فى الأدب الى نيقوماخوس . وظن آخرون أن هذه الثلاثة الأبواب هى المؤلفات الخاصة باللذة التى تكلم عنها "ديوجين لايريس" فى فهرسته ك ٢ ب ٢٤ و ٢٦ ص ١١٦ من طبعة فيرمين ديدو . ينبغى أن يضاف الى ذلك أن نظام المناقشات فى الادب الكبير هو بعينه هنا وان نظرية اللذة تحبى . بعد نظرية عدم الاعتدال . وانى لا أقول شيئاً عن الادب الى أويديم الذى يحصل هذا الكتاب السابع بنصه حرفاً بحرف . وان تكرير نظرية اللذة فى الكاينين السابع والعاشر هى من الأدلة القوية التى استند اليها فرنش الناشر الأخير للأدب الى أويديم لنسبة هذا الكتاب السابع والذى سبقه الى أويديم لا الى أرسطو . ويكون هذان الكتابان قد تقلا من "الادب الى أويديم" الى "الادب الى نيقوماخوس" . ولقد اقترض هذا الفرض أيضاً "كاسوبون" و "شليمانر" فيما يتعلق بالمناقشة الخاصة باللذة .

- علم السياسة - الذى يضعه أرسطو فوق علم الأخلاق راجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ٩ - الفيلسوف السياسى - إن المهمة التى ينوطها أرسطو بالسياسى أولى بها أن تكون منوطه بالأخلاقي . راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ٢

§ ٢ — ومن جهة أخرى ليس أقل من ذلك ضرورة أن ندرس هذه الموضوعات الكبرى ما دمنا قد اعترفنا أن أسس الفضيلة والرذيلة هي اللذات والآلام . وهذا بالغ في الحق الى حد أنه في اللغة العادية تكاد لا تفصل السعادة عن اللذة البتة . ومن أجل هذا في اللغة اليونانية الكلمة التي تدل على السعادة تشتق من الكلمة التي تدل على الفرح .

§ ٣ — من بين الآراء المختلفة في هذه المسألة رأى يقرر أن اللذة لا يمكن البتة أن تكون خيرا لا في ذاتها ولا حتى بالواسطة وان الخير واللذة ليستا شيئا واحدا أبدا . وآخرون يرون على ضد ذلك أنه يوجد بعض لذات يمكن أن تكون خيرات ولكن أكثر اللذات هي قبيحة . وأخيرا نظرية ثالثة تقرر أنه ولو أن جميع اللذات خيرات فان اللذة مع ذلك لا يمكن أن تكون البتة هي الخير الأعلى .

§ ٤ — وعلى العموم يمكن أن يقال على اللذة إنها ليست خيرا لأن كل لذة هي

§ ٢ — قد اعترفنا — راجع ما سبق ك ٢ ب ١١ ف ١

— ومن أجل هذا في اللغة اليونانية — اضطرت الى تفسير عبارة النص حتى يبين في لغتنا (الفرنسية) ما يريد أرسطو أن يقرره من التقريب . على أن الاشتقاق الذي يذكره تحكي وفاسد كالاشتقاقات التي جاء بها أفلاطون في "كرايتل" . ولقد أصاب "شليماني" في أن حكم على هذا الاشتقاق بأنه ليس جدرا بأرسطو . راجع مذكرته على مؤلفات أرسطو الاخلاقية ص ٣٣١ من مجموعة آثاره القسم الثالث الجزء الثالث .

§ ٣ — رأى يقرر — هذا هو رأى المذهب الكلابي الذي اعتنقه بعد ذلك الرواقيون .

— بعض لذات يمكن أن تكون خيرات — يمكن تعزف نظرية أفلاطون في هذه النظرية كما في النظرية الآتية ، ولا شك في أن أرسطو استصغر أن يضع بجانب هذه الثلاثة المذاهب المذهب السيراينقي الذي أسسه "أرستيب" وفصله بعد ذلك "إبيقور" .

§ ٤ — وعلى العموم يمكن أن يقال — هذا الاعتراض على اللذة هو مبالغ فيه محض . اللذة مجرد ظاهرة وقتية وإضافية . وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون خيرا .

ظاهرة محسوسة نتمو لتصل الى حالة طبيعية ما وأنه لا تولد ولا ظاهرة تحصل إلا وهي ملائمة للغرض الذى الى جهته تميل . مثال ذلك أنه لا يمكن البتة أن تختلط عملية بناء البيت بالبيت نفسه . ومن جهة أخرى الانسان المعتدل والقنوع يتقى اللذات والانسان المدبر لا يطلب إلا فقدان الألم لا اللذة بالضبط . أضف الى ذلك أن اللذات تمنع التفكير والتدبر ويكون منعها أعظم كلما كانت أشد حدة ك لذات العشق ، ومن ذا الذى يمكنه فى الواقع أن يفكر فى شيء فى مثل هذه اللحظات . وفوق ذلك فانه ليس للذة فن ممكن فى حين أن كل خير هو نتيجة فن منتظم . وآخرا فان الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة . § ٥ — قد يقال أيضا إن ما ثبت جليا أن جميع اللذات ليست حسنة هو أن منها ما هو مخز : منها ما كل الناس يؤثمه بل منها ما هى ضارة بمن يتذوقها . وأكثر من لذة يمكن أن يسبب لنا أمراضا .

§ ٦ — على ذلك إذن فاللذة ليست هى الخير الأعلى وليست غاية . إن هى إلا ظاهرة ومجرد تولد . تلك هى على التقريب جميع النظريات التى وضعت فى هذا الموضوع .

-
- ظاهرة محسوسة - أى تعانها الكائنات الموصوفة بالحساسة .
 - ومن جهة أخرى - اعتراض ثان .
 - أضف الى ذلك أن اللذات - اعتراض ثالث .
 - وفوق ذلك - اعتراض رابع .
 - وآخرا - اعتراض خامس . وسيجيب أرسطو بوجه خاص على الاعتراض الأول .
 - § ٥ - قد يقال أيضا - زدت هذه الكلمات لأبين أن أرسطو يستمر فى عرض الاعتراضات وأنه إلى هنا لا يقول شيئا من عنده .
 - § ٦ - جميع النظريات - وجميع الاعتراضات على اللذة .

§ ٧ - غير أنه لا ينتج من ذلك أبداً أن اللذة لا يمكن أن تكون لهذه الاسباب لا خيراً ولا الخير الأعلى . وإليك البراهين على ذلك : بدا نظراً الى أن الخير يمكن أن يحمل على معنيين مختلفين جداً وأنه يمكن أن يكون إما مطلقاً وإما نسبياً أى على نسبة ما فينتج من ذلك أن طبيعة اللذة والكيوف التي تنتجها وكذلك الحركة التي تحصلها والاسباب التي تسببها يجب أن تبدى فروقا ليست أقل منها عدداً . فمن اللذات التي يظهر أنها قيحة بعضها قيحة مطلقاً والأخرى ليست كذلك إلا بالنسبة لشخص فلان أو فلان في حين أنها مقبولة بالنسبة لفلان آخر . ومنها ما هي ليست مقبولة تماماً بالنسبة لفلان لكنها ليست كذلك إلا في الحين الفلاني ولذة بعض لحظات قصيرة ولو أنها في ذاتها لا ينبغي أن تطلب . ومنها أيضاً لذات أخرى ليست في الحقيقة لذات وإست كذلك إلا في الظاهر . تلك هي جميع اللذات المصحوبة بألم والتي لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كذات المرضى مثلاً .

§ ٨ - يلزم زيادة على ذلك أن يميز في الخير - من جهة - العمل نفسه ، فعلٌ

§ ٧ - غير أنه لا ينتج من ذلك أبداً - يظهر أن أرسطو يميز الى اللذة ويدفع عنها الهجات التي هوجت بها .

- أقل منها عدداً - يعنى أن اللذة يمكن أن تكون مطلقة أو اضافية ولكن فوق ذلك يمكن أن تكون لها الصفات التي تستعد فيها إلى .

- لذات المرضى - الذين يتعاطون ويحتملون مع السرور الادوية الاليمية التي تشفى أوجاعهم .

§ ٨ - يلزم زيادة على ذلك أن يميز - هذا التمييز مضبوط على ما به من دقة . فانه يمكن في الواقع فصل اللذة في ذاتها عن الاستعداد الذي يجعل الانسان يحسها . فاذا كان ما يجعلنا نذوقها هو سدّ حاجة كانت اللذة ليست خالصة ما دام أن الحاجة تستتبع معنى الألم . حتى أن طبعنا قد أعيد الى حالته العادية ولكن إذا كان قد أعيد إليها فلا بد من أنه كان قد خرج عنها . توجد لذات أخرى على ضد ذلك خالصة ، وهي لذات التفكير حيث لا تتخللها أية حاجة .

الخير نفسه ومن الجهة الأخرى الاستعداد الذى يجعل الانسان يشعر به . إن اللذات التى تعيدنا الى حالتنا الطبيعية ليست لذات إلا بالواسطة ولو أنه قد قُدر أن فعل اللذة الخاص ينحصر فى الرغبات التى ينتجها استعدادٌ وطبعٌ نصفٌ متألمين . ومع ذلك فإن من اللذات ما فيه الألم والرغبة لا دخل لهما . تلك هى مثلاً أفعال التفكير التأملى التى فيها طبعنا على الحقيقة لا يألم أى حاجة . والدليل على ذلك ان الإنسان لا يشعر باللذة عينها متى اكتفى الطبع بارواء غلته ومتى كان فى حال قراره . على هذا ففى قز للطبع قراره المنتظم كانت اللذات التى نشعر بها لذات على الإطلاق . فمتى سدد حاجته يمكننا أن نتخذ كلذات الأشياء أكثر تضاداً مع اللذة، وحينئذ مثلاً يذاق بلذة الأشياء الأحض والأمر ما يكون ولو أنها مع ذلك ليست طيبة لا بطبعها ولا على الإطلاق فليست إذن أيضاً لذات حقيقية ما تجلبه لنا تلك الأشياء . لأن الروابط التى تربط الأشياء المقبولة بعضها ببعض هى أيضاً روابط اللذات التى تنتجها فى أنفسنا .

§ ٩ — وفوق ذلك فليس من الضرورى البتة أن يوجد شيء أعلى من اللذة بهذا المعنى الذى به يقررون أحيانا أن العلة الغائية للأشياء أعلى من معلولاتها لأن

— ولو أنه قد قرر — هذا ليس موجوداً فى المتن . ولكن قد ظهر لى أنه ضرورى وإلا كانت هذه الفقرة غير مقولة ومتناقضة . يمكن الظن بأن أرسطو يقصد هنا قصد نظرية "فليب" ص ٣٥٢ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان كما نبه إليه "زيل" . ولقد حيرت هذه الفقرة المفسرين . وهذه الأضافة الصغيرة التى أدخلها لتصحيح المتن تصير الأمر جلياً وإن كان ليس عندى سند يخول هذه الاضافة .

— لا يألم أية حاجة — ربما كان هذا غير صحيح . إن تطلع العقل الذى يحمله على الدرس والتأمل يمكن هو أيضاً أن يعتبر حاجة . وهذه هى فكرة أرسطو نفسه ، فيما يظهر ، فى أول ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) على الإطلاق — يظهر أن هذا يقرر التصحيح الذى أدخلته على المتن آنفاً .

§ ٩ — بهذا المعنى الذى به يقررون — انتقاد جديد لنظرية فليب ص ٢٦ و ٢٩ وما بعدها .

كل اللذات ليست تولدات . بل كلها ليست مقترنة بتولد غير أنها بالأولى فعل وغاية معا . فانها لم تقع بسبب ما يقع حولنا من الأشياء بل بسبب كيفية استعمالنا لتلك الاشياء . على أن الغاية ليست بالنسبة لكل اللذات شيئا مغايرا للذات نفسها . إن الغاية مغايرة فقط في اللذات التي لا تصلح إلا لتكامل الطبع . § ١٠ — على هذا إذن قد أخطأ من يزعم أن اللذة هي تولد محسوس ونتيجة لبعض الظواهر التي يمكن لحواسنا أن نشعر بها بل يلزم أن يقال بالأولى إن اللذة هي فعل كيف مطابق للطبع وعوضا من تسميتها حساسة يحسن أن تسمى تولدا لا يعوقه عائق . وإذا كانت اللذة يظهر لنا أنها ضرب من التولد فذلك لأنها طيبة بالمعنى الخاص وقد نحسب أن ما يصدر عن شيء من الفعل هو تولد ولكنه شيء آخر .

§ ١١ — ولكن التقرير بأن اللذات قبيحة لأن منها في الحقيقة ما يمكن أن يسيء الصحة فذلك على الإطلاق كما لو ادعى أن بعض الأشياء الحسنة بالنسبة للصحة هي قبيحة بالنسبة لكسب المال . لا شك في أن اللذات والأدوية هي بهذا

— كل اللذات ليست تولدات — تكون فكرة أرسطو أشد وضوحا اذا كان يذكر على الخصوص لذات

معينة .

§ ١٠ — قد أخطأ من يزعم — إنها أيضا نظرية فيليب التي ينحى عليها أرسطو . راجع الفقرات التي

ذكرتها من فيليب .

— ونتيجة لبعض الظواهر — هذا تفسير للكلمة السابقة . على اني لا أظن أن عبارة ”تولد محسوس“ التي

يستخدمها أرسطو موجودة بالنص في أفلاطون .

— ولكنه شيء آخر — كان على أرسطو أن يبين ما هو هذا الشيء الآخر .

المعنى قبيحة أولاها وأخراها ، ولكن ليس معنى ذلك أنها تكونه على الحقيقة وفي الواقع مادام أن التفكير نفسه والتأمل يمكن أن يضرا بالصحة أحيانا .

١٢§ - اللذة لا تضايق كذلك مجال العقل كما قد زُعم . وعلى العموم اللذة التي تأتي طبعا من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عائقا لواحدة أخرى منها . إنها ليست إلا اللذات الغريبة هي التي تضايقها وأما اللذات التي نتولد فيها من إجهاد العقل والدرس ، وهيات أن تضرنا ، فانها لا تزيد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكير والدرس وأحسن حالا فيهما .

١٣§ - على أن العقل يسلم كل التسليم بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن للذة . كذلك لا يوجد أيضا فن لأى فعل آخر وإنما الفن ينطبق فقط على القوة ، على الملكة التي تؤهلنا إلى فعل شيء ما . وهذا لا يمنع من أن بعض الفنون ، فن العِطارة وفن الطبخ مثلا لا يظهر أنها موضوعة خصيصا لجلب اللذة .

١١§ - أنها تكونه على الحقيقة - هذا الاعتراض صحيح . إذ لا يستنتج من أن بعض اللذات قبيحة متى ساء تعاطيه أن جميع اللذات قبيحة . على أن اعتبار الصحة شيء قليل في هذه المسائل . وإن اللذة على وجه العموم تفيد الصحة أكثر من أن تضرها . ولكن مفهومنا أن الأمر على الخصوص بصدد صحة البدن .

١٢§ - كما قد زعم - راجع "فليب" في النقط التي أشرت إليها آنفا . وراجع أيضا فيما سبق ف ؛ هذا الاعتراض الذي ذكره أرسطو كواحد من الاعتراضات التي ينوى تفنيدها والتي هو يفندها في هذه الفقرة .

- اللذات الغريبة - أو المفرطة ان لم تكن غريبة ؛

- وهيات أن تضرنا - قال أرسطو آنفا في هذا الموضع إن هذه اللذات نفسها يمكن أحيانا أن تضر

الصحة وهذا لا يمنع من أن هذه اللذات متى استعملت بالقدر اللازم تقوى العقل ولا تضعفه .

١٣§ - الملكة التي تؤهلنا - هذا تفسير للملكة السابقة .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى الواردة على اللذة وهى أن الانسان القنوع يقيمها وأن الانسان المدبر لا يطلب إلا حياة خالية من الألم وأخيرا أن الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة، كل هذه الاعتراضات لها هنا حل واحد بعينه . يكفى أن يذكر ما قد قيل آنفا كيف أن اللذات هى حسنة على العموم وعلى الإطلاق وكيف أنه ليس كل اللذات كذلك . إذن تكون هذه الأخيرة على التحقيق هى التى يطلبها الأطفال والحيوانات . وإن فقدان الآلام المسببة عن هذه اللذات عنها هو ما يطلبه الانسان المدبر والحكيم أعنى أنه يفتر دائما من تلك اللذات التى يصحبها ضرورة الرغبة والألم أو بعبارة أخرى لذات البدن وأنه يجافى جميع إفراطات هذه اللذات التى فيها يستسلم الفاجر إلى بخره . الرجل الحكيم والقنوع يتوفى تلك اللذات الخطرة لأن له أيضا لذاته التى تستطيع الحكمة وحدها تذوقها .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى - المذكورة فيما سبق في أول هذا الباب ف ٣

يمكن أن يرى أن هذا التفنيذ للنظريات التى قامت ضد اللذة هو غامض وقلق كله . فان فيليب كان يستأهل مناقشة أبعد غورا من هذه وأجل بيانا . ولكن على العموم أرسطو يجيد عرض أفكاره الخاصة أكثر مما يجيد فى تفنيذ آراء الاغيار . والخلاصة أنه بين أنه متحيز للذة أكثر مما ينبغى لتلميذ أفلاطون ولو أنه لم يذهب الى حد اعتبارها الخير الأعلى .

الباب الثاني عشر

آراء عامة على الألم واللذة الذين يختلطان عند بعضهم بالشر والخير - خطأ "إسيزيف" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هي النمو التام لجميع ملكاتنا والفاعلية هي ذاتها لذة حقيقة .

§ ١ - ومع ذلك فاني أسلم مع جميع الناس بأن الألم هو شر يلزم اجتنابه، فتارة يكون شرا مطلقا وتارة لا يكون إلا شرا نسبيا باعتبار أنه عقبة لنا في بعض الأشياء . وإن ضد ما يجب اجتنابه من حيث إنه محل للاجتناب وإنه شرا إنما هو الخير . فيلزم إذن بالضرورة أن تكون اللذة خيرا من نوع ما . ولكن حل هذه النظرية ليس هو الحل الذي كان يعطيه "إسيزيف" إذ كان يزعم أنه ما دام الحد الأكبر هو في آن واحد ضد الأصغر وضد المساوي فيكون الأمر كذلك في اللذة التي لها ضدان الألم ثم ما ليس ألما ولا لذة لأنه لاشك في أن إسيزيف لا يذهب إلى حد القول بأن اللذة ضرب من الألم . § ٢ - ولكن من الممكن جدا أن توجد لذة ما تكون هي الخير الأعلى ولو أنه يوجد أكثر من لذة واحدة يكون قبيحا كما أنه يمكن أن يوجد كذلك

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أويديم ك ٦ ب ١٢

§ ١ - من نوع ما - قيد مفيد جد الفائدة مانع من اتحاد مذهب أرسطو بالمذاهب السيئة التي تبعتها .

- إسيزيف - هو ابن أخت أفلاطون وخليفته .

- ضرب من الألم - يظهر أن إسيزيف قد ذهب إلى هذا الحد . وعلى ذلك يضع بينهما عدم التأثير أي ما ليس خيرا ولا شرا . ثم يضع في الطرفين كضدين الألم من جهة واللذة من الجهة الأخرى .

§ ٢ - لذة ما تكون هي الخير الأعلى - وعلى هذا المعنى إذن تكون اللذة هي الخير الأعلى . وذلك ما لم يسلم به أرسطو بادئ الأمر على ما يظهر . وهذه الفقرة إحدى الفقر التي يستند إليها في نسبة هذا الكتاب السابع إلى أويديم وقطع نسبه عن أرسطو . راجع الأدب إلى أويديم طبعة فرنش ص ١٨٩

علم يكون علما أعلى ولو كان بعض العلوم قبيحا . بل ربما أنه نظرا إلى أن كل واحدة من ملكاتنا تنمو من غير موانع يجب أن تكون السعادة بالضرورة هي فعل جميع الملكات مجتمعة أو على الأقل فعل واحدة منها وأن تكون هذه الفاعلية أرغب الخيرات لدى الانسان ما دام أنه لا شيء يضابق هذه الفاعلية أو يقفها . وهذه هي بالضبط اللذة وبالتبع فإن لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هي اللذة المطلقة ولو أن كثيرا من اللذائذ مع ذلك هو قبيح . § ٣ - وهذا هو ما يجعل كل الناس يعتقدون أن الحياة السعيدة هي حياة اللذة ويخلطون دائما اللذة بالسعادة . أعترف بأن هذا ليس بلا حق . فانه لا يوجد البتة أى فعل يكون تاما ما دام أنه يصادف عائقا . ولكن السعادة هي شيء تام لذلك ترى كيف أن الانسان، ليكون حقيقة سعيدا، في حاجة إلى خيرات البدن والخيرات الخارجية بل وخيرات البخت حتى في كل ذلك لا يأتي أى عائق يقفه . § ٤ - ولكن الذهاب إلى حدّ الزعم بأن رجلا مطروحا على العجلة أو رجلا دهمته أدهى المصائب هو مع ذلك سعيد بشرط أن يكون فاضلا فذلك في الحق، سواء أعلم أم جهل، تأييد لرأى ليس له أدنى معنى . § ٥ - ومن جهة أخرى لا ينتج البتة من أنه ضرورى للسعادة اضافة خيرات أخرى الى خيرات الثروة

§ ٣ - كل الناس - أى العوام دون العقول المستنيرة حقا والتي لها اضطلاع بهذه المسائل الكبرى الدقيقة .

- والخيرات الخارجية - يمكن أن تراجع هذه النظرية في ك ١ ب ٨ ف ١٠ من هذا المؤلف .

§ ٤ - ولكن الذهاب إلى حدّ الزعم - لا يعين ارسطو بالضبط الى من يوجه هذا . ولكنى أظنه يشير الى غريغاس أفلاطون ص ٢٥٩ و ٢٨٦ من ترجمة كوزان .

- رأى ليس له أدنى معنى - هذا تفنيد للرواية سابق على وجودها .

أنه يلزم كما يفعل بعض الناس التخليط بين السعادة وبين الرغد لأنه لا شيء من ذلك . فان رغدا مفردا يصير هو نفسه عائقا حقيقيا . بل ربما إذن لا يمكن أن يسمى بحق رغدا ويجب أن يكون حد الرغد متعينا بواسطة علاقته مع السعادة . § ٦ — إذا كان كل الكائنات والحيوانات والناس يطلب اللذة فذلك يمكن أن يثبت أن اللذة هي بوجه ما الخير الأعلى .

” كلا . إن كلمة ترددها الشعوب كثيرا “ .

” لا تكون البتة مخالفة تماما للحق “ .

§ ٧ — غير أنه لما كانت الحالة الطبيعية والحالة الحسنى للكائنات المختلفة ليستا هما بعينهما بالنسبة للجميع لا في الواقع ولا حتى في الظاهر ، نتج من هذا أن الجميع لا يطلبون إذن اللذة الواحدة بعينها ولو أن الجميع بلا استثناء مع ذلك يطلبون اللذة . بل ربما أيضا لا يطلبون بالضبط اللذة التي يظنونهم يطلبونها أو التي يعينونها عند الحاجة إذا طلب منهم أن يسموها بل ربما وهم مقودون طبعاً بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين لا يزدون على أن يطلبوا لذة مماثلة . غير أن لذات البدن قد ورثت في اللغة العادية هذا الاسم العام لأنها هي في الغالب

§ ٥ — بين السعادة وبين الرغد — تفريق غاية في الضبط ، وقليل من الناس من يعرفه في الحياة العملية لأنه في الواقع من الصعوبة بمكان .

§ ٦ — والحيوانات — يجب الاعتراف بأن الاعتراض غير قاطع .

— بوجه ما — على رغم هذا القيد لا تزال الفكرة غير محكمة . فان الخطأ يمكن أن يكون عاما .

— الخير الأعلى — كان ينبغي إذن أن يقال من باب أولى : ” الخير الكلي “ .

— كلا ان كلمة — هذان البيتان هما ” هليزود “ الأعمال والأيام البيت ٧٦٣ طبعة فيرمين ديدو .

§ ٧ — اذا طلب منهم أن يسموها — زدت هذه الكلمات التي تكمل الفكرة وتوضحها .

— بهذه الغريزة الإلهية التي هي فيهم أجمعين — مبدأ خطير لم يعبر عنه أرسطو بهذا الاحكام إلا نادرا .

التي يتذوقها الناس والتي يمكن لهم جميعا أن يأخذوا منها نصيبهم . ونظرا إلى أن تلك هي اللذات الوحيدة التي تعرف على وجه العموم فيخيل أنها هي وحدها الموجودة . § ٨ - وقد يرى بوضوح أيضا أنه إذا كانت اللذة والفعل الذي يجلبها ليسا من الخيرات فلا يكون ممكنا أن الانسان السعيد يعيش بلذة . وفي الواقع كيف يمكن أن يحتاج إلى اللذة إذا كانت اللذة ليست خيرا ؟ لكن هل يمكن أن الانسان السعيد يعيش في الألم في آن واحد ؟ وإذا كان الألم ليس شرا ولا خيرا مادام أن اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر فلماذا يتجنبه إذن ؟ ينتج من هذا أن حياة الرجل الفاضل لا تعطى لذة أكثر من حياة رجل آخر إذا سلم بأن الأفعال التي يباشرها لا تعطى هي أيضا شيئا من اللذة .

§ ٨ - ليسا من الخيرات - في النظريات التي ينتقدها أرسطو لم ينكر على وجه الإطلاق ان اللذة يمكن أن تكون خيرا . وقد قيل على ضد ذلك إن من اللذات ما هي خيرات وهذه اللذات هي التي يمكن أن يتذوقها الانسان السعيد .

- في الألم - ما دام قد افترض أنه لا يمكن أن يقبل اللذة وان اللذة ليست خيرا .
- اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر - هذا ما كان يلزم أن يقرر بادی الأمر .
- اذا سلم - فرض غير مقبول مع ذلك .

الباب الثالث عشر

في لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إهدار لذات البدن على الإطلاق، ولكن يلزم حصرها في الحدود التي هي فيها ضرورية - علة الخطأ في اعتبار لذات البدن هي اللذات الوحيدة - في أنها تسلينا في الغالب عن أحزاننا - الشباب - الأمزجة السوداوية - طبع الانسان الذي به حاجة للتغيير - الله وحده في كماله لا يتغير أبدا - الشرير يحب التغيير بلا انقطاع - خاتمة نظرية اللذة .

§ ١ - فيما يتعلق بلذات البدن يلزم فحص ماهي لُيجاب على الناس الذين يزعمون أن بعض اللذات شد ما يُرغب فيه، مثلا اللذات الشريفة، غير أن هذه ليست البتة لذات البدن ولا على العموم اللذات التي يطلبها الفاجر . § ٢ - ومن ثم كيف يمكن تقرير أن الآلام التي هي أضداد هذه اللذات شرور ؟ ألم يكن الخير بعدُ هو ضد الشر ؟ أم يلزم الاختصار على القول بأن اللذات الضرورية حسنة بهذا المعنى فقط : أن ما ليس خبيثا طيب ؟ أم يلزم أيضا القول إنها ليست طيبة إلا لغاية نقطة معينة ؟ الواقع أنه في جميع الاستعدادات الأخلاقية وفي جميع الحركات، حيث لا يمكن أن يوجد إفراط في الخير، يكون إفراط اللذة ممكنا . والافراط ممكن

- الباب الثالث عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١٣

§ ١ - ليجاب على الناس - يمكن الفان بأن الأمر لا يزال بصدد "فيلب أفلاطون" .

§ ٢ - الآلام ... شرور - حق انه اذا أنكر أن اللذة البدنية خير لزم أيضا تقرير أن الألم البدني ليس شرا . هذه هي النتيجة المشكلة التي يريد أرسطو أن يستخرجها والتي ربما لا يكون وصل في بيانها الى حد الوضوح .

- اللذات الضرورية - هي اللذات التي تصحب قضاء الحاجات الطبيعية .

- إلا لغاية نقطة معينة - هذا هو الحق .

في الخيرات البدنية فالذيلة على هذا الوجه تنحصر بالضبط في طلب الافراط لاني قصر الطلب على اللذات الضرورية على الاطلاق . إن جميع الناس بلا استثناء يمدون لذة ما في أكل الأغذية وفي شرب الأنبذة وفي مباشرة أفعال الحب ولكنهم جميعا لا يأخذون من هذه اللذات بالقدر الذي ينبغي . وبالنسبة للألم فالضد تماما . فانه لا يُتجنب منه الافراط فقط بل يُتجنب على الاطلاق لأن الألم ليس ضد الافراط في اللذة إلا أن يكون من الناس من يطلب إفراطات الألم كما يطلب آخرون إفراطات اللذة .

§ ٣ - ولكنه لا يكفي الوقوف على الحق بل يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ . فان هذه طريقة أيضا لتثبيت الاعتقاد في نفس المعتقد . ومتى رأى الانسان جليا لماذا أن شيئا أمكن أن يظهر لنا حقا من غير أن يكونه مع ذلك أشدّ تمسكه بالحق الذي أستكشفه . ذلك هو ما يجعلنا على البحث في كيف يكون أن لذات البدن تظهر أرغب للنفس من كل اللذات الأخرى .

§ ٤ - السبب الأول هو أن خاصة اللذة هي نقي الألم وأنه غالبا في الألم المفرط يبحث الانسان كوسيلة للشفاء عن لذة ليست أقل إفراطا وهي على العموم ليست

- كما يطلب آخرون ... - تفسير لنص المتن الذي هو موجز وغامض .

§ ٣ - يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ - مبدأ نافع كل النفع يمكن غالبا تطبيقه تطبيقا مفيدا . وإن المسئلة التي يضعها أرسطو في غاية الأهمية ولكن قد يمكن أن يرى أنه لم يحسن حلها .

§ ٤ - السبب الأول - هذا السبب الأول مبن على غاية الوضوح : فان الانسان يبحث عن لذات البدن لغير الألم المعنوي أو الحزن .

إلا لذة البدن . ولكن تلك أدوية شديدة والذى يحمل على تعاطيها بحدة كبرى هو أنه يظهر من شأنها أنها تمحو الانفعالات المضادة . ليس من أجل هذا أن اللذة البدنية تظهر لنا ظهورا أزيد بأنها خير . ولتأثيرها سببان كما قيل آنفا : الأول هو أن أفعال اللذة مفهومة على هذا الوجه لا تكون إلا لطبع ساقط سواء أنتجت من فعل التركيب أم من المولد كالأفعال البهيمية أم من العادة كالأفعال الدعارة . والسبب الثانى هو أن الأدوية تنبئ دائما عن حاجة يؤلم لها وأنه أحسن بالإنسان أن يكون من أن يصير . وهذه الذات لا يكاد يكون لها محل إلا متى طلب الذين يذوقونها أن يستردوا حالتهم الطبيعية . وعلى هذا فليست طيبة إلا بالواسطة . § ٥ - وفوق ذلك فإن هذه الذات بسبب حدتها نفسها لا يطلبها إلا أولئك الذين لا يعرفون أن يقدرُوا الذات الأخرى ويمكن أن يقال إن الإنسان بهذا يهين نفسه سلفا أظاء لا تروى .

- أدوية شديدة - إذا كان الألم حادا لزم للخلاص منه لذات ليست أقل حدة . وإن الاضطراب الذى تسببه هو دائما وخيم .

- كما قيل آنفا - راجع ما سلف ب ٢ ف ١ حيث هذه الفكرة مشار إليها لا موضحة بالنص .

- الأول ... الثانى - استطرد تضع فيه الفكرة الأولى .

- أن يستردوا حالتهم الطبيعية - أى لكشف سوء الذى يضطربون فيه وليعودوا الى السكينة الى قدودها .

- فليست طيبة إلا بالواسطة - لأن الغرض منها إنما هو شفاء الألم .

§ ٥ - وفوق ذلك - يعود أرسطو الى موضوعه ولكن هذا الدليل الثانى غامض . وليس فى الواقع على ما يظهر إلا تكريرا . فإذا ظُن أن لذات البدن هى أرغب الذات لدى الإنسان فذلك لأن المرء أعجز من أن يقدر إلا هى من بين الذات الأخرى .

- أظاء لا تروى - زدت الكلمة الأخيرة التى تكمل الفكرة . فان أرسطو يريد أن يقول إن لذات

البدن لا يمكن أن يقنع بها أولئك الذين يذوقونها .

فتمى لم يكن لهذه اللذات نتائج وخيمة فلا عيب على امرئ فى مباشرتها ، ولكن إذا صارت مضرة فمن الخطأ أن يذهب بها الى هذا البعد . ويوضح ذلك أن أولئك الذين يسترسلون فيها ليس لهم ما يتمتعون به أنفسهم من اللذات غيرها . أما عن حالة الحياء هذه التى ليست لالذة ولا ألما فانها تصير بالطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية . لأن الكائن الحى يتعب بلا انقطاع كما تثبتته دراسة الطبع التى يتضح منها أنه حتى الحس البسيط للنظر والسمع هو تعب وأن العادة وحدها كما قد قيل هى التى تجعله عندنا محتملا . § ٦ — إن نشوء البدن ونمائه طوال الشباب يضعنا فى حالة قريبة من حاله الناس السكرى ومع ذلك فالشباب مملوء بالسعادة وباللذة . غير أن الناس الذين هم من طبع سوداوى بهم دائما بسبب تركيبهم نفسه حاجة لادوية التى تشفيهم . إن بدنهم هو على الدوام تقرضه حدة تركيبهم لأنهم دائما فى هياج شديد . وبالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أكانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذة قوية وذلك هو ما يجعل الناس الذين هم من هذا المزاج يصيرون فى الغالب بخارا وأردالا .

§ ٧ — وعلى ضد ذلك اللذات التى ليست مصحوبة ببعض الألم لا تكون البتة مفرطة

— كما قد قيل — يكون من الصعب تعيين من توجه الى هذه الاشارة المهمة .

§ ٦ — طوال الشباب — سبب آخر لكون المرء يتعاطى لذات البدن بهذه الحدة . ولكن هذا الدليل الجديد ليس كذلك موضحا كما ينبغي .

— غير أن الناس — اقتضاب يقطع إتمام الفكرة .

— تطرد الألم — هذا ، فيما يظهر ، تكرير لما قد قيل آنفا فى بدء هذه المناقشة . على أن هذه الملاحظة حقة عميقة .

§ ٧ — وعلى ضد ذلك اللذات — يترك أرسطو الموضوع الذى أراد إيضاحه وينتقل الى آخر .

— لا تكون البتة مفرطة — لذات البدن مهما كانت مشوبة يمكن أيضا أن تكون معتدلة ،

وتلك هي لذات في الحقيقة ملائمة بنفس طبيعتها لا بالعرض . وأعني بالذات العرضية تلك التي تتخذ كأدوية لبعض الآلام والسبب الوحيد في أنها تظهر لنا ملائمة هو أنها تشفيننا بما تعطيه من النشاط للجزء الذي ينبغي صحيحا في تركيبنا . غير أن الأشياء الملائمة في الحقيقة بطبعها الخاصة هي تلك التي تحدث فينا نشاط طبع ينبغي سلبا تماما .

§ ٨ - إذا كان مع ذلك لا يوجد شيء في الدنيا يمكن أن يلذ لنا دائما على السواء فذلك أن طبعنا ليس بسيطا وأن فيه فوق ذلك عنصرا آخر يصيرنا بلا انقطاع قابلين للفناء، ومن أجل ذلك متى أتى أحد الجزئين فعلا ما، قيل بالنسبة للطبع الآخر الذي فينا إن هذا الفعل هو ضد الطبع . ومتى وجدت المساواة بين الاثنين فالفعل الذي تم لا يظهر لنا أنه مؤلم ولا ملائم . § ٩ - فإذا كان يوجد كائن طبعه بسيط تماما فالفعل عنه يكون دائما بالنسبة له ينبوع الأكل للذة . من أجل ذلك يتمتع الله أبديا بلذة واحدة ومطلقة لأن الفعل ليس في الحركة فقط بل هو أيضا في عدم الثقل وفي عدم الحركة، واللذة هي أشد أيضا في السكون منها في الحركة . إذا كان التغيير - كما يقول الشاعر - له عند الإنسان محاسن مقطوعة النظير فليس

- بطبعها الخاصة ... طبع - هذا التكرار هو في نص المتن .

§ ٨ - إذا كان مع ذلك - فكرة عميقة وهي نتيجة المذاهب الأفلاطونية على طبع الإنسان وثباته .

§ ٩ - فإذا كان يوجد - راجع الكتاب الثاني عشر من ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ب ٧ ص ٢٠٠

من ترجمة كوزان الطبعة الثانية .

- كما يقول الشاعر - هو أوريفيد . في اورست البيت ٢٣٤ طبعة فرمين ديدو . وحكم أوريفيد

هذا مكر في الأدب إلى أوريفيد ك ٧ ب ١ ف ٩

ذلك إلا نتيجة نقص فينا . كما أن الانسان الشرير يجب التغيير بلا انقطاع وطبعنا به حاجة إلى التغيير لأنه ليس بسيطاً ولا صافياً .

§ ١٠ — انتهى هنا مما كنا أردنا أن نقوله على الاعتدال وعدم الاعتدال وعلى اللذة والألم . وبعد أن وضعنا طبع كل واحد من هذه الانفعالات وأبنا كيف أن بعضها خيارات وبعضها ضرور لم يبق علينا بعد إلا أن نتكلم أيضاً على الصداقة .

— الشرير يجب التغيير بلا انقطاع — ملاحظة محكمة . ذلك بأن الشرير ليس البتة في الخير بل هو يضطرب بلا انقطاع في الشر .

§ ١٠ — أتمم هنا ... اللذة — ومع ذلك فإن أرسطو سيقم أيضاً مناقشات طويلة لنظرية اللذة . فإن الكتاب العاشر ملو بها تقريباً . راجع أول ذلك الكتاب .

الكتاب الثامن

نظرية الصداقة

الباب الأول

في الصداقة - مميزاتها العامة - انها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد وأهميتها السياسية -
الصداقة شريفة كما هي ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب - إيضاحات طبيعية - أوريغيد
وهرفليط وأقيدقل - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب إلا في الانسان .

§ ١ - بقية كل ما أسلفنا إنما هي نظرية الصداقة لأن الصداقة هي ضرب
من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائماً محفوفة بالفضيلة . وهي فوق ذلك إحدى
الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له
مع ذلك كل الخيرات . وكلما كان الانسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه
شعراً، على ما يظهر، بالحاجة الى أن يكون له أصدقاء حوله . فيم ينفع المرء الرغد

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١

§ ١ - الصداقة هي ضرب من الفضيلة - ليس في الامكان أن يتخذ المرء من الصداقة معنى أرق
ولا أحكم من هذا وبهذه المثابة الشريفة أنشأ أرسطو نظرية للصداقة في مؤلف علم الأخلاق .
- محفوفة بالفضيلة - سيري فيما سوف يجيء . أن الصداقة الحققة على رأى أرسطو هي المؤسسة
على الفضيلة دون سواها .

- إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة - ذلك بأن لفظ الصداقة في اللغة الاغريقية له معنى أوسع
بكثير من معناه في لغتنا (الفرنساوية) . فانها تشمل ، كما سيري بعدد ، كل دائرة المحبات الانسانية ، من
ابتداء العلاقات الاجتماعية البعيدة الى العشق . ينبغي ان يقرأ في "هيدر" الصحيفة الجميلة على المحبة عند
اليونانيين في كتابه : أفكار على فلسفة التاريخ ج ٢ ص ٦٦٤ من الترجمة الفرنسية للسيو "كينيت" ٩

فى الواقع إذا لم يمكن أن يضاف اليه الافضال الذى يكون على الخصوص وعلى صورة ممدوحة على الذين يحبهم ؟ ثم كيف تقتنى الخيرات العظيمة وكيف تحفظ بدون أصدقاء يساعدونك على ذلك . وكلما كانت الثروة أعظم كانت أكثر تعرضا .

§ ٢ - كل الناس على وفاق فى أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذى يمكننا الاعتصام به فى البؤس وفى الشدائد المختلفة الأنواع . فحينما نكون شبانا نطلب الى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها ، وحينما نصير شيوخا نطلب اليها عناياتها ومساعدتها التى تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور ، وأخيرا حينما نكون فى كل قوتنا نعتمد عليها لنتم بها بهاء أعمالنا .

”رفيقان مقدامان متى سارا معا“

يكونان أحصف فكرة وأربى عملا .

§ ٣ - أضف الى هذا أن قانون الطبع يقضى بأن الحب يظهر أنه إحساس فطرى فى قلب الكائن الذى يلد نحو الكائن الذى ولده . وهذا الاحساس يوجد لابين الناس فقط بل يوجد أيضا فى الطيور وفى أكثر الحيوانات التى يحب بعضها بعضا حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس . وإنا لنسدى ثناءنا لأولئك الذين يسمون (فيلاتروپ) أو أصدقاء الناس . من ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يكون الانسان فى كل مكان للانسان شخصا

§ ٢ - رفيقان مقدامان - هذا قول ”ديوميد“ متكلم عن نفسه وعن ”أوليس“ . الايلاذة

النشيد ١٠ البيت ٢٢٤

§ ٣ - (فيلاتروپ) أو أصدقاء الناس - فسر الكلمة اليونانية ولو أنها شائعة لأبين المشابهة الاشتقاقية .

- من ساح سياحات كبرى - ينبغى أنه يذكر أن فى زمن أرسطو كانت السياحات الطويلة نادرة كما كانت شائعة .

جذابا وصديقا . § ٤ — بل قد يمكن الذهاب الى حد القول بأن الصداقة هي رابطة الممالك وان الشارعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه . إن وفاق الأهالي ليس عديم الشبه بالصداقة وإن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شيء كما تريد قبل كل شيء نفي الشقاق الذي هو أضرعدو لللدنية . متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة الى العدل . غير أنهم مهما عدلوا فانهم لاغنى لهم عن الصداقة ، وإن أعدل ما وجد في الدنيا بلا جدال هو العدل الذي يستمد من العطف والمحبة . § ٥ — الصداقة ليست فقط ضرورية ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة . إننا نمدح أولئك الذين يحبون أصدقاءهم لأن المحبة التي يوليها المرء أصدقاءه يظهر لنا أنها إحساس من أجل الإحساسات التي يشعر بها قلبنا . بل كثير من الناس يشبه عليهم لقب الرجل الفاضل بلقب الرجل المحب .

§ ٦ — لقد أنيرت مسائل شتى على الصداقة . فمنهم من زعموا أنها تنحصر في مشابهة ما وأن الكائنات التي 'تشابهه هي أصدقاء ومن ثم جاءت هذه الأمثال :

§ ٤ — رابطة الممالك — هذا يأتلف تماما مع المبدأ العظيم الذي يردده أرسطو في السياسة وهو أن الانسان كائن اجتماعي بطبعه . ولكن كلما تكلم أرسطو هنا على الصداقة وجب أن ينصرف قوله الى المحبة والرابطة التي بين سكان المدينة بعضهم مع بعض .

— وفاق الأهالي — هو ضرب من الصداقة الاجتماعية .

— متى أحب الناس بعضهم بعضا — تلك مذاهب عجيبة ظاهر أنها تقدمت المسيحية وقد نقلها أرسطو من تعاليم أسناده . راجع السياسة ك ٢ ب ١ ف ١٦ ص ٥٨ من ترجمة الطبعة الثانية . وكذلك ب ٢ ف ٨ ص ٦٣ . وراجع أيضا مائدة أفلاطون ص ٢٨٨ من ترجمة كوزان والجمهوريّة ك ٣ ص ١٨٧

§ ٥ — بل كثير من الناس — لا أدري من معنى أرسطو بهذه الإشارة . على أن الفكرة لا يظهر أنها محكمة .

§ ٦ — فمنهم من زعموا — من المحتمل أن يكون المقصود هو أفلاطون فانه استشهد مرات عديدة بهذا المثل . في المائدة ص ٢٨٣ ترجمة كوزان وفي القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وفي "ليزيس" ص ٥٨

« الشبيه ينبغي الشبيه وَرَّقَ يعني الزَّرَارِيقِ » وكثير غيره في معناه . وفي رأى مضاد يقررون ضد ذلك أن الناس الأشباه يتنافرون بينهم كالخزافين حقا الذين يتبادلون البغضاء على الدوام . بل توجد نظريات ترمى إلى إيتاء الصداقة أصلا أرفع وأقرب من الظواهر الطبيعية . وعلى هذا يقول لنا أوريفيد إن ” الأرض اليابسة تحب المطر والسماء المضيئة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض “ . وهرقليط من ناحيته يزعم أن ” الشاذ أو المضاد هو وحده النافع وأن أجمل النعم لا تخرج إلا من تضاد وفروق وأن كل ما في العالم متولد من التنافر “ . وآخرون يمكن أن يذكر من بينهم أنفيذقل وهم من جهة نظر مضادة تماما يقررون ، كما نقول الساعة ، إن الشبيه يطلب الشبيه .

§ ٧ — فلنترك إلى ناحية ، من بين هذه المسائل المختلفة ، المسائل التي هي طبيعية محضة لأنها غريبة عن الموضوع الذي ندرسه هنا ولكننا نفحص جميع المسائل التي تتعلق مباشرة بالانسان والتي تؤدي إلى إدراك حاله الخلقية وشهواته . فهناك مثلا

— كالخزافين حقا — إشارة إلى بيت هيزيود الذي استشهد به كثيرا . راجع الأعمال والأيام البيت ٢٥ من طبعة ” فيرمين ديدو “ .

— وعلى هذا يقول لنا أوريفيد — ولا ندرى في أى مؤلفاته توجد هذه القطع . راجع طبعة فيرمين ديدو ص ٨٢٦ من القطعة ٨٣٩

— هرقليط — ان شهادة أرسطو هي أقدم شهادة لمذهب هرقليط هذا .

— أنفيذقل — هرقليط وأوريفيد مستشهد بهما في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١ كما هو مستشهد بهما هنا .

§ ٧ — لأنها غريبة — وأنها تتعلق بعلم الطبيعة أو بعلم ما وراء الطبيعة .

— مباشرة بالانسان — ينبغي أن يذكر أن أرسطو منذ ابتداء هذا المؤلف أراد أن يتجه نهجا عمليا

محضا . راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٧

مسائل يمكننا مناقشتها : هل يمكن أن توجد الصداقة عند جميع الناس بلا استثناء ؟ أم هل متى كان الناس أزدالا لا يكونون غير أهل لتعاطي الصداقة ؟ ألا يوجد إلا نوع واحد من الصداقة ؟ أم يمكن أن يميز فيها عدّة أنواع ؟ وعلى رأينا أنه إذا قُزر أن لا يوجد منها إلا نوع واحد يتغير من الأكثر إلى الأقل فإنه لا يستند إلى دليل متين ، ما دامت الأشياء نفسها التي من جنس مختلف هي أيضا قابلة للأكثر وللأقل ولكن هذا موضوع قد عولج فيما سبق .

- عولج فيما سبق - راجع ك ٢ ب ٦ ف ٥ يظن المفسر الأغريقي "أسطراط" أو "أسباسيوس" أن أرسطو يريد أن يتكلم هنا عن المناقشات السابقة التي لا توجد بعد في الأدب إلى نيقوماخوس . ولكنه لا يعين بالضبط هذه المناقشات . وجائز أن يكون استشهاد أرسطو هذا راجعا إلى مؤلفات أخرى غير علم الأخلاق .

الباب الثانى

فى موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هى الدلائل الثلاثة الوحيدة التى يمكن أن تحمل على الصداقة - فى الذوق الذى يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريد للآخر من الخير .

§ ١ - كل المسائل التى أتينا على وضعها ستستدير لنا عاجلا متى نحن عرفنا ما هو موضوع الصداقة الخاص أى الموضوع الحقيقى بأن يجب . بديهى أن كل شئ لا يمكن أن يكون محبوبا فان الانسان لا يحب إلا الشئ القابل لأن يحب أى الخير أو الملائم أو النافع، ولكن لما كان النافع يكاد لا يكون إلا ما يحصل إما الخير وإما اللذة نتج من ذلك أن الطيب والملائم من جهة كونهما غرضين آخرين يقصدهما المرء إذ يجب يمكن أن يعتبرا الشيئين الوحيدين اللذين إليهما يتجه الحب .

§ ٢ - ولكن هنا يحضر سؤال هو: هل الخير المطلق، الخير الحقيقى هو الذى يحبه الناس ؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم ؟ فان هذين الأمرين فى الواقع يمكن أن لا يكونا دائما متفقين . والسؤال بعينه أيضا بالنسبة للملائم أى بالنسبة للذة . وفوق ذلك كل واحد منا يظهر أنه يجب ما هو خير له ويمكن أن يقال بصيغة مطلقة ،

- الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - الخير أو الملائم أو النافع - راجع ما سبق ك ٢ ب ٣ ف ٧ حيث هذا التفصيل .

- الطيب أو الملائم - أو بعبارة أخرى الخير أو اللذة . وان حذف النافع أو المنفعة ربما لم يكن حقا . وان أرسطو فى كل نظريته على الصداقة يتكلم عن الثلاثة الحدود بدلا من أن ينقصها إلى اثنين .

§ ٢ - فان هذين الأمرين فى الواقع - ذلك بأنهم يخطون بين ما هو خير وبين المنفعة . الخير لا يتغير بل هو طيب على الإطلاق وطيب بالنسبة للشخص .

على ما يظهر مادام أن الخير هو الشيء القابل للحب ، الشيء الذى هو محبوب ، فكل واحد لا يحب إلا ما هو طيب لكل واحد ، وأزيد على هذا أن الإنسان لا يحب حتى ما هو فى الحقيقة طيب بالنسبة له بل يحب ما يظهر له أنه طيب . على أن هذا لا يرتب أى فرق جدى . وربما نقول مع الرضا إن الشيء القابل لأن يحب هو ذلك الذى يظهر لنا أنه طيب بالنسبة لنا .

§ ٣ - حينئذ توجد ثلاثة أسباب تجعل الإنسان يحب ، غير أنه لن يطلق البتة اسم الصداقة على الحب أو على الذوق الذى يحده الإنسان أحيانا نحو الأشياء غير الحية فمن الجلى الواضح أنه لا يمكن أن يوجد فيها مقابل المحبة وكذلك لا يمكن أن يراد لها الخير . ألا يكون هنؤا أن يريد المرء الخير للنبذ الذى يشربه مثلا ! كل ما يمكن أن يقال هو أن الإنسان يرجو أن يبقى النبذ جيدا حتى يستطيع شربه متى أراد . والأمر على الضد بالنسبة للصديق ، يقال إنه يلزم أن يراد له الخير لنفسه هو ليس غير . وتسمى عَطُوفَةً تلك القلوب التى تريد خير الغير على هذا النحو ولولم تقابل بالمثل من ناحية ذلك الذى تحبه . إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر كالصداقه . § ٤ - ولكن ألا يلزم أن يضاف الى هذا أن هذا العطف لأجل

- أن الخير هو الشيء القابل للحب - يظهر أن هذا ينتج من المبدأ المقرر فى أول هذا المؤلف وهو أن الإنسان لا يعمل البتة إلا قاصدا قصد الخير . راجع ما سبق ك ١ ب ١
- أى فرق جدى - الحق بيد أرسطو . فانه يمكن دائما ، حتى عند الكلام على الخير المطلق ، أن يقال إن الإنسان لا يطالب إلا ما يظهر له أنه طيب .

§ ٣ - حينئذ توجد ثلاثة أسباب - مع أن أرسطو قد ردها الساعة الى اثنين .
- على الحب أو على الذوق - أضفت الثلاث الكلمات الأخيرة توضيحا للثن وتفسيرا .
- العطف متى كان متبادلا - هذا ركن ضرورى لوجود الصداقة الحقيقية .

أن يكون حقيقة من الصداقة لا يصح أن يبقى مجهولا عند أولئك الذين هم موضوعه؟ كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا على أناس لم يكن قد رآهم أبدا ولكنه يفرض أنهم طيبون أو أنه يمكن أن يكونوا لنا نافعين . وحينئذ فالإحساس في هذه الحالة يكاد يكون كالأحساس الذى تجده في حال ، إذا كان أحد هؤلاء النكرات قد قابل ميلك إليه بمثله . فهناك إذن أناسا هم في الحقيقة عطايا بعضهم على بعض . ولكن كيف يمكن إعطاء مرتبة أصدقاء لأناس لا يعرفون ميولهم المتبادلة ؟ يلزم إذن لأجل أن يكونوا أصدقاء حقا أن يكون لديهم بعضهم لبعض إحساسات العطف وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذى يتفاوضون إرادته لسبب من الأسباب التى تكلمنا عليها آنفا .

§ ٤ - لا يصح أن يبقى مجهولا - ركن ثان ضرورى أيضا .

الباب الثالث

الصداقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة - وهن النوعين الأولين من الصداقة - الشيوخ لا يكادون يحبون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة - الصداقات الوقتية للشباب - الصداقة بالفضيلة هي الأكل والأمتن ولكنها الأندر - انها لا تكون إلا بالزمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين .

أكرر أن أسباب المحبة على ثلاثة أنواع وبالنسبة لضروب الحب والصداقات التي تسببها يجب أن تختلف كذلك ، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصداقة تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للمحبة . وبالنسبة لكل واحدة منها يجب أن يوجد تبادل حب لا يبقى مستورا عن واحد ولا عن الآخر من أولئك الذين يجدونه . الناس المتحابون يريدون الخير بعضهم لبعض في نفس معنى السبب الذي به هم متحابون ، مثال ذلك الناس الذين يحب بعضهم بعضا للنفعة ، للفائدة التي بها يكون كل منهم للآخر ، فهم يتحابون لا لذواتهم بالضبط ولكن من جهة أنهم يصيبون خيرا ما وكسبا ما من علاقاتهم المتبادلة . والأمر كذلك أيضا في حال أولئك الذين لا يتحابون إلا للذة . فاذا أحبوا الناس أولى الأخلاق السهلة أيضا فذلك بسبب خلق هؤلاء الناس نفسه بل لأجل اللذات التي يجلبها لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير .

§ ٢ - وبالنسبة متى أحب الإنسان بالفائدة وللنفعة فانه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي ومتى أحب الإنسان بسبب اللذة فهو لا يبغى في الواقع إلا هذه

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - أكرر - زدت هذه الكلمة لأبين أن هذا تكرير لا يظهر على أرسطو أن يتم به .

- تبادل حب - كما قد قيل في الباب السابق .

اللذة نفسها . وعلى الوجهين فإنه لا يحب من يحبه من أجل ما هو في الواقع . بل هو يحبه لمجرد كونه نافعا وملائما . وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات الفلانية التي يحبها أيا كانت مع ذلك هذه الصفات ، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التي يصيبها منه ، هنا خير يطمع فيه وهناك للذة ينبغي تذوقها .

§ ٣ - إن الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة لأن هؤلاء الذين يزعمون أنفسهم أصدقاء لا يلبثون طويلا مشاهين لأنفسهم . ومتى صار هؤلاء الأصدقاء لا نافعين ولا ملائمين انقطع حبهم حالا . إن النافع أو المفيد لا ثبات له بل هو يتغير من لحظة الى أخرى على أتم وجه . وإذا انعدم السبب الذي صيرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضا بسرعة مع العلة الوحيدة التي كانت كونتها .

§ ٤ - الصداقة مفهومة على هذا النحو يظهر أنها توجد على الخصوص في الناس المستنين فان الشيخوخة لا تطالب بعد ما هو ملائم بل تطلب ما هو نافع ليس غير .

§ ٢ - عرضية وبالواسطة - ليس في المتن الا صفة واحدة لا اثنتان .

§ ٣ - ان الصداقات من هذا النوع تنقطع بغاية السهولة - وهى الصداقات الشائعة عادة . ولكنها في الواقع ليست صداقات حقة بل هى بالأولى روابط .

- المفيد لا ثبات له - ملاحظة محكمة اتخذت منذ أرسطو لدحض أدب المنفعة أو علم الأخلاق المؤسس على المنفعة . وظاهر أن أرسطو يطلقه بناتا .

§ ٤ - الشيخوخة لا تقابل بعد - يلزم تقريب ما يقوله أرسطو هنا على الشيخوخة وعلى الشباب ، من حيث روابط الصداقة ، باللوحة التي رسمها من السنين في كتاب "الخطابة" ك ٢ ب ١٢ و ١٣ ولقد ترجم "ولسان" هذه القطع ترجمة مجيبة في كتاب "ذكريات عصرية للتاريخ وللآداب" ص ٣٩٣ راجع مجلة

وهذا هو أيضا عيب هؤلاء الرجال الذين هم في كل قوة العمر وهؤلاء الفتيان الذين هم قبل الأوان لا يقصدون إلا إلى منفعتهم الشخصية . إن الصديقين من هذا القبيل ليس من شأنهما عادة أن يعيشا معا . ذلك عليهما بعيد ، بل هما على ذلك لا يكونان ملائمين أحدهما للآخر ، لا يجدان أية حاجة للمعاشرة عدا المحطات التي فيها يرضى كلاهما منفعتة . فهما لا يرضى كلاهما عن الآخر إلا بقدر ما يكون لهما من الأمل في أن يمتز أجدهما إلى نفسه من الآخر فائدة ما . وفي هذا الصنف من العلاقات يمكن أيضا وضع الضيافة . § ٥ — اللذة وحدها يظهر أنها هي التي توحى صداقات الفتيان فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة وإنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التي هم فيها . ومع تقدم السنين لتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرّة . لهذا يعقد الشباب علاقاتهم بغاية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى . إن الصداقة تتحل مع اللذة التي كانت ولدتها . وإن تغير هذه اللذة سرعان ما يكون . إن الفتيان ميالون للعشق ، والعشق في الأغلب لا يتولد إلا تحت سلطان الشهوة واللذة . من أجل ذلك تراهم يحبون بغاية السرعة ويقطعون ما وصلوا من حبههم بغاية السرعة أيضا . إنهم يتغيرون في أذواقهم عشرين مرة في يوم واحد ولكن هذا لا يمنع من أنهم يريدون أن يقضوا كل الأيام مع من يحبونه ويعيشوا إلى الأبد لأنه هكذا تحصل الصداقة وهكذا تفهم في الشباب .

— وفي هذا الصنف من العلاقات — أخشى أن يكون أحد المفسرين غير الأدكياء قد حشر هذه العبارة في المتن . فإن الضيافة لا محل لها هنا .

§ ٥ — فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة — راجع ” الخطابة “ ك ٢ ب ١٢ ص ١٣٨٩ طبعة

برلين .

§ ٦ — الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار ، وأزيد أنهم أخيار بأنفسهم . أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقا . أولئك بأنفسهم ، بطبعهم الخاص لا بالعرض ، يكونون على هذا الاستعداد السعيد . ومن ثم يحى أن صداقة هذه القلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أنفسهم أخيارا وفضلاء . وإذن فالفضيلة شيء متين باق . إن كلا الصديقين خير على الاطلاق في ذاته وإنه خير كذلك في حق صديقه لأن الأخيار هم في آن واحد وعلى الاطلاق أخيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض . ويمكن أن يزداد أيضا أنهم ملامئون بعضهم لبعض وهذا يفهم بلا عناء . إذا كان الأخيار أرضياء على الاطلاق وإذا كانوا أيضا ملامئين بعضهم لبعض فذلك بأن الأفعال التي هي خاصة بنا والأفعال التي تشبه أفعالنا تسبب لنا دائما لذة وأن أفعال الناس الفضلاء إما فاضلة أيضا وإما على الأقل مشابهة بعضها لبعض . § ٧ — إن صداقة من هذا القبيل باقية ، كما يمكن أن يفهم بسهولة ، ما دام أنها مستوفية كل الشروط التي يجب أن توجد بين الأصدقاء الحقيقيين . على هذا فكل صداقة إنما تكون بقصد مصلحة ما أو بقصد اللذة ، سواء على الاطلاق أم بالأقل بالنسبة للذي يحب . وفوق ذلك فانها لا تكون إلا بشرط مشابهة ما . وإن هذه الظروف لتوافر أيضا في الحالة التي نعينها هنا :

§ ٦ — الصداقة الكاملة — يعني أن هذه الصداقة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم .

— أخيارا بأنفسهم — لا فقط بالفائدة أو باللذة التي يؤتونها .

— لا بالعرض — التنبيه السابق بعينه .

— ملامئون بعضهم لبعض — من أجل ذلك كانت الصداقة الطويلة بين رجلين هي دائما علامة على أن

كليهما جدير حقا .

فى تلك الصداقة توجد المشابهة وتوجد سائر الشروط فى آن واحد بمعنى أن كلا الصديقين خير على الإطلاق وفوق ذلك ملائم على الإطلاق . وحينئذ فلا شىء فى الدنيا أحب من هذا . إنما توجد الصداقة غالبا بين الأشخاص الذين هم على هذه الأهلية وهى فيهم أكل ما تكون . § ٨ - على أن من المفهوم بالبدهة أن تكون الصداقات بمثل هذا النبل نادرة جدا لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا . لعقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والعادة . ولقد صدق المثل ، فان الناس لا يكادون يعرف بعضهم بعضا "قبل أن يأكلوا معا أمداد الملح" الذى يتكلم عنه . كذلك لا يمكن الصديقين أن يقبل كلاهما الاخر أى لا يمكن أن يكونا صديقين قبل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة وقبل أن يتقرر فى نفسيهما الثقة المتبادلة . § ٩ - لا شك أن الناس يريدون بأمثال هذه الصداقات السريعة أن يكونوا أصدقاء ولكنهم لا يكونونهم ولن يكونوهم حتما إلا بشرط أن يكونوا أهلا للصداقة وأن يعلموا ذلك حق العلم من طرف ومن آخر . إن إرادتهم أن يكونوا أصدقاء يجوز أن تكون سريعة ولكن الصداقة لا تكون سريعة البتة . أما هى فانها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى التى بينهاها ، والفضل للجميع هذه الروابط فى أن تصير الصداقة متساوية ومتشابهة من الجانبين . شرط يجب أيضا أن يتحقق بين الأصدقاء الحقيقيين .

§ ٧ - توجد الصداقة غالبا - مفهومة على معناها الحق .

§ ٨ - نادرة جدا - كالفضيلة ذاتها .

- الزمان والعادة - ملاحظة عملية تماما يغلب على الناس نسيانها فى الحياة حيث الروابط هى على العموم

سريعة وخفيفة .

الباب الرابع

المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى الا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضى على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة - انها وحدها تقاوم النسيمة - أما الآخرين فليستا صداقتين إلا لأنهما تشابهان تلك من بعض الوجوه .

§ ١ - الصداقة التي تتكون باللذة لها شبه بعض الشئ بالصداقة الكاملة لأن الأختيار يسكن بعضهم الى بعض، بل يمكن أن يقال إن الصداقة التي تتكون نظرا لفائدة أو منفعة ليست غير ذات نسبة الى الصداقة بالفضيلة مادام الأختيار بعضهم لبعض نافعا . إن ما يمكن على الخصوص أن يبقى الصداقات المؤسسة على اللذة والمنفعة هو ترتب المساواة التامة بين الواحد والآخر من الصديقين بالنسبة للذة مثلا . ولكن الارتباط لا يتأكد بهذا السبب فقط بل يتأكد بأن الشخصين يستمدان هذه المساواة التي تقربهما من مصدر واحد، كما يقع ذلك بين من كانا كلاهما من بيئة صالحة، لا كما بين العاشق ومعشوقه لأن اللذين يتحaban بهذا العنوان الأخير ليس لهما هما الاثنين اللذات عينها مادام يلذ لأحدهما أن يحب وللآخر أن يقبل صنوف الالتفات والتعهد من عاشقه . ومتى انقضت سن الجمال تنقضى الصداقة

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - يسكن بعضهم الى بعض - بفضيلتهم ذاتها وبالا احترام المتبادل الذي يشعربه كل منهم نحو الآخر . أما في علاقات اللذة التي يتكلم عنها أرسطو فإما سبلى فإن الأصدقاء لا يرضى بعضهم بعضا إلا برذائلهم .

- من بيئة صالحة - يمكن أن يزداد على ذلك "أهل أخلاق صالحة" كما يشته ما سبلى .

- بين العاشق ومعشوقه - هذه العلاقات الكريمة ما كان لها أن توجد في نظرية الصداقة . ولكن أرسطو يجرى في مجرى آراء زمانه . ولا يتأخر عن أن ينهى باللائمة على هذه الشناعات .

- ومتى انقضت سن الجمال ... - ينبغي أن يراجع في "فيدرافلاطون" ص ٧١ من ترجمة كوزانو تفاصيل مشابهة لهذه تماما . وأظن أن أرسطو كان يتذكرها عند ما كتب هذه الفقرة .

أحيانا فهذا لم تبقى له لذة في رؤية صديقه القديم وذلك لم تبقى له لذة في قبول التفاته . وكثير مع ذلك يبقون مرتبطين أيضا متى توافقت العادة إذا اكتسبوا في هذه العشرة الطويلة ميلا متبادلا بالنسبة لأخلاقهما . § ٢ — أما أولئك الذين لا يبتغون تبادل اللذات في علاقاتهم الغرامية بل لا يريدون فيها إلا الفائدة فانهم معا أقل صداقة ولا يبقون كذلك إلا وقتا أقل . ان الذين ليسوا أصدقاء إلا بحض المنفعة تنقطع صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التي كانت قد قربت بينهم . إنهما لم يكونا حقا صديقين أحدهما للآخر . إنهما لم يكونا إلا صديقى الربح الذى كانا يصيبانه .

§ ٣ — على هذا إذن فاللذة والمنفعة يمكن أن تسببا الصداقة بين الأشرار كما يمكن أيضا أن تربط الأخيار برابطة الصداقة مع الأراذل وتصير أولئك الذين ليسوا من هؤلاء ولا هؤلاء أصدقاء للأولين أو للآخرين بلا تمييز . إن ما ليس أقل وضوحا هو أن الأخيار هم وحدهم الذين يصيرون أصدقاء لأجل أصدقائهم أنفسهم . لأن الأشرار لا يتحابون بينهم إلا أن يحذوا في ذلك ربما ما .

§ ٤ — أكثر من هذا أن صداقة الأخيار وحدها هي المعصومة من تطرق النيمة لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أى شخص ضد انسان قد اختبر زمنا

§ ٣ — تجللا الأشرار — مع القيود التي ذكرها أرسطو آتفا . والواقع أن هؤلاء ليسوا أصدقاء بل هم بالبساطة مقربون برابطة كثيرة البقاء أو قليلة . راجع ما سبق .

— ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء — يعنى أولئك الذين هم ليسوا على التحقيق أخيارا ولا على التحقيق أراذل بل هم في تلك الحال الاخلاقية المهمة التي هي عادة شائعة .

§ ٤ — المعصومة من تطرق النيمة — هذه إحدى الصفات الأساسية للصداقة الحقة . أما الصداقات الأخرى فانها عرضة للتقارير الزائفة والتهم الكاذبة .

طويلا . إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . إنها لم يترجخاظرها البتة أن يسىء بعضها إلى بعض وإن لها كل الخلال العميقة المدوحة التي توجد في الصداقة الحقّة في حين أنه لا شيء يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الاصابات الوحيمة .

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامية يسمى أصدقاء حتى أولئك الذين لم يكونوا كذلك إلا بالمنفعة كشأن الممالك التي لم تكن محالفاتها الحربية لتعقد البتة إلا نظرا لمنفعة المتعاقدين . وما دام أنه يسمى أيضا أصدقاء أولئك الذين لا يجب بعضهم بعضا إلا من أجل اللذة كما يتحاب الأطفال ، فربما كان يلزمنا نحن أيضا أن نطلق اسم أصدقاء على أولئك الذين لا يجب بعضهم بعضا إلا بهذه الأسباب . ولكن علينا حينئذ أن نغنى بالتمييز بين عدّة أنواع للصداقة . فالصداقة الأولى والحقة هي على رأينا صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يحب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء . والصداقات الأخرى ليست صداقات إلا بالمشابهة لتلك . إن الذين هم أصدقاء بهذه الأسباب المنحطة هم دائما يصيرون كذلك تحت تأثير شيء من الحسّن أيضا وشيء من الشبه بينهم يقرهم بعضهم لبعض . لأن اللذة هي خير في أعين أولئك الذين يحبون أن يسعوا إليها . § ٦ — ولكن إذا كانت هذه الصداقات بالمنفعة

§ ٥ — نظرا الى أنه في اللغة العامية — يرى أن أرسطو مع قبوله اللهجة العامية يدينها ولا يقر بها .
فليس لديه كما لدي العقل إلا نوع واحد من الصداقة وهي الصداقة المؤسّسة على الاحترام وعلى الفضيلة .
— أن نغنى بالتمييز — هذا هو ما صنع أرسطو فيما مر وهو الآن يتكلم كما لو كان هذا التمييز لم يقرر بعد .
وحينئذ يوجد ضرب من التشويش والتخليط في المتن . ويظهر أن هذه النقطة كان يجب أن تكون في نحو ابتداء هذا الباب .

وباللذة لا تربط القلوب بالعروة الوثقى فمن النادر كذلك أن توجد معا في الأشخاص أعيانهم لأن في الواقع أمور المصادفة والعرض لا تجتمع البتة بعضها مع بعض إلا على درجة عظيمة من النقص .

٧ § — أما وقد قسمت الصداقة إلى الأنواع التي أتينا على بيانها فيبق أن الأشرار يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو باللذة لأنه ليس بينهم إلا وجوه الشبه هذه . والأخيار على الضد يصيرون أصدقاء لأجل أنفسهم أغنى من جهة كونهم أخيارا . فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء باطلاق اللفظ والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين .

٦ § — إلا على درجة عظيمة من النقص — لأن اللذة والمنفعة كلتاهما من التغير والانتقال على ما هي عليه الأخرى . راجع هذه الفكرة فيما مر ب ٣ ف ٢

٧ § — أصدقاء بالمنفعة أو باللذة — هذا هو السبب في قولهم : إن الأشرار لا يمكن أن يكونوا أصدقاء وإنه لصداقة حقيقية الا بين الصالحين .

الباب الخامس

يلزم للصدقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاقى والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصداقة - نتائج الغيبة - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليلو الميل الى الصداقة - الخلطة فى العيشة هى على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداويين عن خلطة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية .

§ ١ - كما أنه بالنسبة للفضيلة يلزم تقرير تمايز وكما أن من الناس من يسمون فضلاء لمجرد استعدادهم الأخلاقى . ومنهم من يسمون كذلك لأنهم فضلاء فى الفعل وفى الواقع ، كذلك الأمر بالنسبة للصدقة . فمن الناس من يتمتعون حالا بلذة العيشة مع أصدقائهم بإسداء الخير لهم . ومنهم المنفصلون عنهم إما بعرض كمن يفصلهم النعاس وإما بتباعد الأمكنة لا يسلكون موقفا كأصدقاء ولكنهم مع ذلك فى استعداد لأن يأتوا أعمال الصداقة بغاية الاخلاص . ذلك لأن فى الواقع بعد الأماكن لا يذهب على الاطلاق بالصدقة . بل يذهب فقط بالمظهر أى بالفعل الحالى . ومع ذلك فمن المحقق أنه إذا كانت الغيبة طويلة المدة جدّا فيظهر أن من شأنها أن تنسى الصداقة ومن ذلك المثل :

” كثيرا ما أودى بالصدقة سكوت طويل “

- الباب الخامس - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الادب إلى أويديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - بالنسبة للفضيلة - ك ٢ ب ١

- فضلاء فى الفعل وفى الواقع - بما يأتون من أعمال الفضيلة .

- سكوت طويل - هذا البيت ربما كان منقولاً من بعض شعراء المأساة ولكن لا يعرف

§ ٢ - على العموم الشيوخ والسوداويون يظهر أن ميلهم إلى الصداقة قليل لأن إحساس اللذة قل أن يكون له عليهم من سبيل . ولا أحد يسعى ليقضى أيامه مع واحد ثقيل عليه أو لا يسره فان الطبع الانساني على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه . § ٣ - أما الذين يشنون بعضهم في وجوه بعض عند اللقاء ولكنهم لا يعيشون معا في العادة فأولى بهم أن يعدوا في زمرة الناس المرتبطين بعطف متبادل من أن يعدوا في الأصدقاء بالمعنى الخاص . وإن أهم ميم للأصدقاء هي العيشة المشتركة . فتي كان المرء في العسر رغب في هذه العيشة المشتركة لما يصيبه فيها من المنفعة ومتى كان في اليسر رغب فيها من أجل السعادة لقضاء أيامه مع الذين يحبهم ، ولا شيء أقل موافقة للأصدقاء من العزلة . غير أن الناس لا يستطيعون العيشة إلا على شريطة أن يعجب بعضهم بعضا وأن يكونوا على التقريب متحدين في الأذواق اتحادا يتم عادة بين الرفقاء الحقيقيين .

§ ٤ - حينئذ الصداقة الفضلى هي صداقة الناس الفضلاء . لا نخشى من أن نكرر غالبا أن ذلك هو الخير المطلق وأن ذلك هو اللذة المطلقة اللذان هما في الحق خليقان بأن نحبهما وأن نسعى في تحصيلهما . لكن لما كان بالنسبة لكل امرئ ما يملكه هو الحقيق بحبه ، فيما يظهر له ، كان الخير هو بالنسبة للخير ملائما

§ ٢ - والسوداويون - ربما كان معناه أيضا "الناس أولى الخلق الجاف" .

§ ٣ - هو العيشة المشتركة - هذا شرط للصداقة الكاملة إن لم يكن للصداقة الحقة .

- بين الرفقاء الحقيقيين - يجب أن ينصرف هذا على الخصوص لرفقاء الطفولة واللذات واللعب

والواجبات .

§ ٤ - لا نخشى من أن نكرر غالبا - لقد كرر هذا أرسطو أكثر من مرة . ولكن هذا المبدأ من الأهمية

بحيث لا بأس من تكريره .

بقدر ما هو طيب في حقه . § ٥ - إن الميل أو الذوق يشبه أن يكون بالأولى إحساسا وقتيا وأما الصداقة فهي وضع ثابت . الميل أو الذوق يمكن أن يقع أيضا على الأشياء غير الحية ، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضيل اختياري والتفضيل يقتضي دائما وضعاً أخلاقياً ما . إذا أراد المرء خيراً بمن يحبهم فذلك لأجلهم أعنى لا بسبب إحساس وقتي بل بوضع أخلاقي يحتفظ به نحوهم ، وإنه بحبه صديقه فانما يحب خيره هو نفسه لأن الرجل الخير والفاضل متى صار صديقاً لأحد فانه يصير خيراً لذلك الذي يحبه . اذن كلا الطرفين يحب خيره الشخصي ومع ذلك فالصديقان يتبادلان عوضاً متساوياً تماماً سواء في نيتهما أم في نوع الخدمات المتبادلة لأن المساواة تسمى أيضاً صداقة . وكل هذه الشرائط تتوافر على الخصوص في صداقة الأختيار .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة يقل حصولها غالباً عند الناس أولى الكآبة وعند الشيوخ فذلك لأنهم من طبع أعسر وأنهم يجدون لذة أقل في علاقات العشرة المتبادلة اللاتي هي مع ذلك في آن واحد النتيجة والعلّة الأصلية للصداقة . وهذا هو ما يجعل الشبان يصيرون أصدقاء بغاية السرعة في حين أن الشيوخ لا يصيرونهم . لا يمكن المرء أن

§ ٥ - الميل أو الذوق - ليس في المتن إلا كلمة واحدة وقد اضطرت أن أضع الكلمة الأخرى بسبب ما سيأتى على الأشياء غير الحية .

- تبادل الصداقة - قد تقر فيها رب ٢ ف ٤ أن الصداقة الحقّة تستدعى دائماً ميلاً متبادلاً معروفاً عند كلا الطرفين اللذين يشعرا بها .

- يحب خيره هو نفسه - من غير أن يدخل في علاقة الصديقين أثر ما .

§ ٦ - اذا كانت الصداقة ... أولى الكآبة وعند الشيوخ - مشكلة أشير إليها في أوّل الباب .

- يجدون لذة أقل - تكرر لما قد قيل آنفاً .

يصير صديقا لأناس لا يرتاح معهم . وكذلك الحال بالنسبة للسوداويين ولكن هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس عطف متبادل . إنهم يريدون الخير بعضهم لبعض ويرجعون بعضهم الى بعض عند الحاجة ولكنهم ليسوا على التحقيق أصدقاء لأنهم لا يعيشون معا ولا يسكن بعضهم لبعض وتلك شروط يظهر أنها على الخصوص ضرورية للصدقة .

- وهذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس - فانه يمكن أن يوجد بينهم أيضا ميل صادق حاد . ولكنهم لا يظهرونه إلا قليلا بسبب جفاف قلوبهم الذي هو أمر شائع في العادة عند هؤلاء .

الباب السادس

الصداقة الحقّة لا تتّجه إلا إلى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحقّة من الصداقة بالمنفعة . صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا - الصداقة الحقّة نادرة عندهم - خلاصة النوعين المنحطين من الصداقة .

§ ١ - ليس ممكنا أن يكون المرء محبوبا من أناس كثيرين بصداقة كاملة . كذلك ليس ممكنا حب أناس كثيرين في آن واحد . الصداقة الحقّة هي ضرب من الإفراط في نوعها . إنما هي ميل يتغلب على سائر الميول ولا يتّجه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد وليس من الهين أن أشخاصا عديدين يعجبون دفعة واحدة شخصا واحدا بعينه كما أن هذا ربما لا يكون حسنا . § ٢ - إنه ينبغي أيضا أن يجرب بعضهم بعضا وأن يكونوا على وفاق في الخلق وهذا هو دائما في غاية الصعوبة . ولكن يمكن أن يعجب المرء لفيقا من الأشخاص متى لم يكن الأمر إلا بصدد المنفعة أو اللذة . لأنه يوجد دائما كثير من الناس مستعدون لهذه العلاقات ، وما يتبادلون

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ . وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٢ . وإن مسألة عدد الأصدقاء لم تعالج إلا هنا أما في المؤلفين الآخرين فانها مشار إليها فقط وبغاية الإبهام . § ١ - ليس ممكنا - إن تحديد عدد الأصدقاء ينتج بالضرورة من طبائع الأشياء ذواتها . - كما أن هذا ربما لا يكون حسنا - فان ميلا مقسما على هذا النحو يوشك أن يكون معرضا الى خطر أن يكون سطحيًا . § ٢ - إنه ينبغي أيضا - إن الأدلة التي يقيمها أرسطو هي في غاية المتانة وإنها لنتيجة مشاهدة طويلة .

- المنفعة أو اللذة - يمكن أن يعجب المرء عدّة أشخاص بفضلته وكفاءته دون أن يكون مع ذلك صديقا لكل هؤلاء .

من المعروف على هذا النحو يمكن أن لا يلبث إلا لحظة . § ٣ - من هذين النوعين الصداقة الصداقة باللذة هي أزيد شبيها بالصداقة الصحيحة متى كانت الظروف التي تولدها هي واحدة من جانب ومن آخروا أن يُسرَّ كلا الصديقين بالآخر أو أن يعجبهما لهو واحد . هذا هو الذي يوجد صداقات الشباب لأنه على الخصوص في هذه الصداقات يكون السخاء وكرم القلب . وعلى ضد ذلك الصداقة بالمنفعة لا تكاد تكون خليفة إلا بنفس التجار .

§ ٤ - لا حاجة بأولى الحظ إلى علاقات المنافع بل حاجتهم إلى علاقات الملاءمة وهذا هو ما يجعلهم يريدون عادة أن يعيشوا مع بعض الأشخاص . نظرا إلى أن الناس لا يطيقون السامة إلا أقل ما يمكنهم وأنه لا أحد في الواقع يحتمل على الدوام حتى الخير إذا كان الخير شاقا عليه ترى أهل الثراء يتبعون أصدقاء ملامين . ربما كان خيرا لهم أن يطلبوا في أصدقائهم الفضيلة إلى جانب الملاءمة لأنهم بذلك يكونون قد جمعوا كل ما يلزم للأصدقاء الحقيقيين . § ٥ - على أنه متى كان المرء في مركز رفيع كان له عادة أصدقاء أكثر تنوعا فمنهم أصدقاء نافعون وآخرون أصدقاء ملائمون . ولما كان من النادر جدا أن يجمع الأشخاص أعيانهم بين هاتين الميزتين كان الناس المثلون لا يكادون يتبعون الأصدقاء الملائمين الذين يكونون في آن واحد موصوفين

§ ٣ - من هذين النوعين للصداقة - هذا استطراد قليل الفائدة وليس إلا تكريرا لما قد مر .

- بنفس التجار - لان هذه الصداقة ليست في الواقع إلا ضربا من التجارة ، يبحث فيها كل واحد على أن يرجح بقدر ما يستطيع .

§ ٤ - اذا كان الخير شاقا عليه - إذن لا يكون الخير خيرا .

§ ٥ - أصدقاء أكثر تنوعا - ملاحظة محكمة يسهل التحقق منها في مجرى الحياة العادية .

بالفضيلة ولا الأصدقاء النافعين الذين يقومون فقط بالأمر الجميلة العظيمة .
واذ يفكرون في لذتهم لا يبنون إلا أناسا محبوبين هينين أو أناسا حذاقا مستعدين دائما
لتنفيذ ما يؤمرون به .

§ ٦ - ولكن هذه الكيوف كيف التفكه والفضيلة قليلا ما تجتمع في شخص
واحد . صدق ما قيل من أن الانسان الفاضل هو ملائم ونافع معا ولكن صديقا
كاملا كهذا لا يرتبط البتة بانسان يفوقه بمركه إلا أن يكون هو أيضا يفوق المثرى
بفضيلته . وإلا فهو لا يستر انحطاطه بمساواة نسبية . ولكن لا يوجد على الغالب
أناس يصيرون أصدقاء في هذه الأوضاع .

§ ٧ - حينئذ فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا هي مؤسسة على المساواة . فان
كلا الصديقين يؤدي إلى الآخر الخدمات ذاتها وإن كليهما يضمحل للآخر المقاصد بعينها
أو على الأقل إنهما يتعاوضان مزية بأخرى . يتعاوضان مثلا اللذة بالمنفعة . ولكننا
اضطررنا الى أن نبين أيضا أن هاتين الصداقتين هما ناقصتان بالحقيقة وقليلتا البقاء .

§ ٦ - هذه الكيوف - تكرير لما قبل آنفا .

- إلا أن يكون هو أيضا يفوق - يظهر أن هذا التفاوت يمكن أن يبعد الرجل الفنى عوضا عن أن
يقتربه . ولكن اذا كان القلب لم يفسد بالثروة فن الجائز أن فضيلة الواحد تعاوض ثروة الآخر . وإن الصداقة
المعقودة على رغم هذه العوائق لا تستحق إلا احتراماً متبادلاً من الطرفين وما أندر هذه الصداقة كما قرر بحت
أرسطو .

§ ٧ - فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا - أى النوعين السفليين من الصداقة : صداقة اللذة وصداقة
المنفعة . يعود أرسطو هنا من غير صلة بالموضوع الذى كان يظهر أنه قد تركه . ومن المحتمل أن فى المتن بعض
التشويش . فآثر هذا الباب كله يظهر أنه ليس فى محله خصوصاً لأن أرسطو يرجع فى الباب التالى الى سلسلة
المعانى التي قطعها طرفة .

ولما أن بهما مشابهة ومخالفة بينهما وبين شيء واحد بعينه اعنى الصداقة بالفضيلة فانهما تظهران على التناوب كلتاهاما بكونهما صداقة وبعدم كونهما صداقة، فبمشابهتهما بصداقة الفضيلة يظهر أنهما صداقتان حقيقتان . احداهما من حيث الملاءمة والأخرى من حيث المنفعة، وتلك مزية مزدوجة توجد أيضا في صداقة الفضيلة . ولكن من جهة أخرى لما أن هذه الأخيرة لا تزعمها النعمة وأنها باقية، في حين أن تينكم الصداقتين المنحطتين سريعتا الزوال وأنهما مخالفتان في نقط أخرى كثيرة فيمكن أن يرى أنهما ليستا بعد صداقتين لما بينهما وبين الصداقة الحقة من فروق شتى .

الباب السابع

في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأولى الرفعة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالى -
لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - علاقة الناس
بالآلهة - مسألة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار .

§ ١ - هناك نوع آخر من الصداقة يتعلق بالرفعة ذاتها التي لواحد من الشخصين
الذين تربطهما ، مثال ذلك صداقة الوالد لولده وعلى العموم الأكبر سنا بالأصغر .
وصداقة الزوج لزوجته وصداقة الرئيس أيا كان لمرءوسه . كل هذه المحبات بينها
فروق وليست هي عنها ، مثلا محبة الوالدين لأولادهم ومحبة الرؤساء لرعاياهم بل ليست
محبة متماثلة محبة الأب لابنه ومحبة الابن لأبيه ولا محبة الزوج لزوجته ومحبة المرأة
لبعلها . كلٌّ من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته ، ونظرا الى أن الأسباب التي
تهيج حبهم هي مختلفة فمحباتهم وصداقاتهم ليست أقل اختلافا . § ٢ - إنها ليست
إذن إحساسات متماثلة تحصل من طرف ومن آخر بل قد لا يلزم البتة السعى في تحصيلها
إذ يؤدى الأولاد الى والديهم ما يجب لمن أعطونا الحياة ، وإذ يؤدى الوالدون الى
أولادهم ما يجب نحو الأولاد ، فالمحبة والصداقة هي بينهم على أتم ما يكون من المتانة .
وهي كل ما يجب أن يكون . في كل أنواع المحبة التي يكون فيها لأحد الطرفين على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - صداقة الوالد لولده - قد احتفظت بلفظ الصداقة لأدل على آثار الأفكار الاغريقية على
"المحبة" . ولكن الأولى أن يقال العشق أو المحبة . ومع ذلك فقد استعملت أكثر من مرة لفظ "المحبة" .

§ ٢ - لمن أعطونا الحياة - يمكن أن يرى بهذه الفقرة وبكثير غيرها في أفلاطون أن الإحساسات
العائلية لم تكن مجهولة في الأزمان القديمة كما يريد أن يفتره بعضهم .

أحر فضل ما يلزم أيضا أن يكون إحساس الحب متناسبا مع مركز من يجده . على هذا مثلا فالرئيس يجب أن يكون محبوبا أشد مما هو محب . وكذلك بالنسبة للانسان الأكثر نفعا وبالنسبة لكل أولئك الذين لهم سلطة ما لأنه اذا كانت المحبة متناسبة مع أهلية كل واحد من الأشخاص فانها تصير ضربا من المساواة التي هي شرط أساسى للصدقة .

§ ٣ — ذلك بأن المساواة ليست البتة شيئا واحدا في أمر العدل وفي الصدقة . فان المساواة التي تحل المحل الأول فيما يتعلق بالعدل هي المساواة المتناسبة مع استحقاق الأشخاص . والثانية هي المساواة التي هي متناسبة مع الكم . والأمر على ضد ذلك في الصدقة فان الكمية هي التي تحل المحل الأول والاستحقاق لا يأتي إلا في المحل الثانى . § ٤ — وهذا هو ما يشاهد بلا عناء في الأحوال التي تكون فيها المسافة بين الأشخاص بعيدة جدًا من جهة الفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شيء آخر . فانهم بهذه المثابة تنقضى صداقتهم ولا يظنونهم بعد ذلك أهلا لأن يعقدوها . وهذا ظاهر على الأخص جدًا فيما يختص بالآلهة لأن لهم علوا غير متناه في كل نوع من أنواع الخير . ويمكن أن يشاهد أيضا شيء مشابه لهذا بالنسبة للولوك فان الانسان هو أنزل منهم في أمر الثروة الى حد أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم ، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكرون في امكان صيورتهم أصدقاء للرجال الأعليين والأحكيين .

§ ٣ — أمر العدل — راجع ما مر في ك ٥ ب ٣ ف ١

— فان الكية — لا شك في أنه يقصد المحبة . وإلا فر بما كان لفظ ” الكية ” يجب أن يؤخذ على أوسع معانيه أيا كان الشيء الذى تنطبق عليه سواء أ كان هو القوة أم الثروة أم النبوغ الخ .
§ ٤ — بالنسبة للولوك — يلزم أن يذكر أن أرسطو قد عاش زمانا طويلا خليطا لفيليبوس ولا سكندر .

§ ٥ - ربما لا يمكن وضع حد مضبوط في كل هذه الأحوال ولا ان تقال بالضبط النقطة التي فيها يمكن أيضا أن يكون الرجلان صديقين . حق أنه من الممكن حذف كثير من الشروط التي ترتب الصداقة وأنها مع ذلك تبقى ، ولكن متى عظم البعد جدًا كالبعد بين الآلهة والانسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى . § ٦ - من أجل ذلك أمكن وضع هذه المسئلة مسئلة معرفة ما إذا كان الأصدقاء يتمنون حقيقة لأصدقائهم أعظم الخيرات مثلا أن يصيروا آلهة . لأنه حينئذ تنقطع صداقتهم وإياهم حتى ولا ما إذا كانوا يستطيعون أن يتمنوا لهم أبدا خيرات ولو أن الأصدقاء يرغبون في خير من يحبونهم . ولكن إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يزداد أن هذا الصديق يجب أن يبقى في الحالة التي هو فيها فأنما يُمننى له أعظم الخيرات باعتبار أنه إنسان . بل ربما سوف لا يُمننى له كلها بلا استثناء ما دام أن كل واحد منا على العموم إنما يريد الخير لنفسه قبل كل شيء .

§ ٥ - كالبعد بين الآلهة والانسان - تكرر لما قيل آنفا .

§ ٦ - وضع هذه المسئلة - هذه النقطة كما يرى من الدقة بموضع وتكاد لا تتعلق بنظرية الصداقة . على أن أرسطو ليس هو واضع هذه المسئلة بل لم يزد على أنه ذكرها .

الباب الثامن

على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب الملقى - في العلة التي تجعل الناس يبنون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأسمى - ببادلة المحبة هي على الخصوص متينة متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين - العلاقة بين الناس غير المتساوين - تتخزى العشاق - علاقات الأضداد - أنهم لا يميل أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون الى الوسط القيم .

§ ١ - إن أكثر الناس، ويحركهم ضرب من الطمع، يظهر أنهم يؤثرون أن الغير يحبهم على أن يُحبوا هم أنفسهم. ومن أجل ذلك ترى الناس على العموم يحبون الملقين .
فإن الملقى هو صديق لمن هو أرفع قدرا منه أو على الأقل يتصنع أن يكون نحوك في حالة انحطاط ويتكلف أنه يجب أكثر من أنه محبوب . § ٢ - غير انه متى كان الانسان محبوبا يظهر أنه أقرب الى أن يكون محترما والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس . على أنه إذا كان الانسان يبغي الاحترام الى هذا القدر فذلك لا للاحترام نفسه ولكن على الخصوص لتأنيجه غير المباشرة . العاى لا يفرح هكذا بأن يكون مرعى الجانب عند الناس الذين لهم قدر رفيع إلا من أجل الآمال التي تعطيه إياها هذه الرعاية . يظن المرء أن سيحصل على ما يريد من أولئك الكبراء متى مسته

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - ويحركهم ضرب من الطمع - قد تكون الكلمة أقوى من مدلولها وإن كانت الفكرة محكمة .
فإن هذا الطمع ليس في الحقيقة إلا الحب الذاتي .

§ ٢ - والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس - إن رغبة الاحترام هي في ذاتها مشروعة وممدوحة جدا . ولكنها على المعنى الذى يقصده هنا أرسطو حساب مدبر . ومن ثم يكون هذا الاحساس أقل شرفا .

- من أجل الآمال - هذا هو ما يفسر الاحترام الذى يحفّ عادة الأغنياء من غير أن تعلم الأسباب الفاعلة في هذه الحالة

الحاجة . ويمرّح من دلالات الاعتبار التي يظهورونها باعتبار أنها علامة على عطفهم المستقبل . § ٣ - غير أنه متى رغب الانسان في احترام الناس الأخيار أولى البصرة فانه يريد أن يثبت في أنفسهم رأيهم فيه . يفتننا حينئذ أن يعترف بفضلنا لأن لنا ثقة بقول أولئك الذين يصدر عن حكمهم في أمرنا . ويفتننا أيضا أن نكون محبوبين لديهم حبا لذاته بل ربما يقال إننا نذهب الى غاية أن نؤثر الحب على الاحترام وإن الصداقة تصبح حينئذ مرغوبا فيها لا لشيء بل لذاتها وحدها .

§ ٤ - على أن الصداقة يظهر أنها تنحصر على الخصوص في ان الصديق يحب أكثر من أن يكون محبوبا . ودليله هو اللذة التي تشعر بها الأمهات عند الاسراف في حبهن وقد شوهد كثير منهن وقد اضطرن الى ترك أولادهن يرضين أن يحببنهم أيضا لمجرد أنهن يعلمن أنهم منهن حتى دون أن يبغين الحصول على مقابل هذه المحبة لأن معاوضة الاحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا يبغين لأنفسهن شيئا إلا أن يرين أولادهن قادمين . وهن مع ذلك ما زلن يحببنهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد في جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئا مما يجب لأُم . § ٥ - لما كانت الصداقة منحصرة أكثر في أن يحب المرء من أن يكون محبوبا

§ ٣ - احترام الناس الأخيار - هذه الفكرة غامضة قليلا وقلقة في صحتها . إن أرسطو يريد أن يقول إن الإنسان اذا عرف أن يستحق احترام الأخيار فقد يؤثر محبتهم على احترامهم ذاته . وهذا التفصيل ربما كان دقيقا لأنه بين الأخيار تكاد المحبة لا تفارق الاحترام . واذا وصل المرء الى أن يُحترق أو شك أن لا يكون محبوبا مهما كان العطف المفروض في العلاقة الاولى .

§ ٤ - على أن الصداقة - يلزم اذكار ما قد قيل آتفا على المعنى الواسع الذي يجب أن تعني به كلمة الصداقة . وربما كان أحسن أن تترجم في هذه الفقرة بكلمة « الحب » . - وقد اضطرن الى ترك أولادهن - يمكن أن يري كل يوم مصداق ما يقوله هنا أرسطو .

وكان الناس الذين يحبون أصدقاءهم هم في أعيننا حقيقون بالمدح يظهر أن الحب يجب أن يكون هو الفضيلة الكبرى للأصدقاء . وينتج أنه كلما كانت المحبة تنبئ على الاستحقاق الشخصي لكل واحد من الصديقين كان الأصدقاء أوفياء وكانت علاقتهم متينة وبقية . § ٦ — وعلى هذا يكون الناس الذين هم مع ذلك بينهم عدم المساواة أظهر ما يكون يمكن أن يكونوا أصدقاء . فإن احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين . والمساواة والمساواة هما الصداقة . خصوصا متى كانت هذه المشابهة هي مشابهة في الفضيلة لأنه حينئذ متى كان الصديقان ثابتين فكما أنهما كذلك بذاتيهما يكونان أيضا ثابتين كلاهما بالنسبة للآخر . إنهما لا حاجة بهما البتة إلى الخدمات المخزية وهم لا يؤذون منها شيئا . بل ربما يمكن أن يقال إنهم يمنعونها لأن خاصة الرجال الفضلاء أن يقوا أنفسهم بأنفسهم من الخطايا وأن يعرفوا وقت الحاجة أن يوقفوا خطايا أصدقائهم . أما الأشرار فلا شيء عندهم من هذا الثبات ولأنهم لا يلبثون لحظة واحدة أشباها لأنفسهم لا يصيرون أصدقاء إلا لحظة ولا يرتاحون إلا إلى دعارتهم المتبادلة . § ٧ — إن الأصدقاء الذين هم مرتبطون برابط المنفعة أو الالفة يكتنون أطول من ذلك بقليل أعنى يكتنون ما أمكنهم أن يكسب أحدهم من الآخر لذة أو منفعة . إن الصداقة بالمنفعة يشبه أن تتولد على الخصوص من المفارقة مثلا بين

§ ٥ — يظهر أن الحب — دون أن يكون الحب محبوبا .

— وينتج — الفكرة صادقة ولكن يمكن أن يجد المرء أن النتيجة ليست ضرورية منطقيا .

§ ٦ — احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين — فكرة دقيقة جدا وحة ولكن على شرط أن تكون المحبة حادة من كل من الطرفين ، وإلا مرعان ما ظهر عدم المساواة .

— فكما أنهما كذلك بذاتيهما — في فضيلتهما وفضيلتهما .

§ ٧ — الأصدقاء الذين هم مرتبطون — تكرير لما قيل آنفا عدة مرات .

— تتولد على الخصوص من المفارقة — ملاحظة محكمة تؤكد الأمثلة التي يذكرها أرسطو .

الفقر والغنى، بين الجاهل والعالم كما لو نقص المرء شيء يرغب فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطى شيئاً آخر عوضاً له . ربما يمكن أيضاً أن يساق في هذه الزمرة العاشق وموضوع العشق، والجميل والقيح إذ يرتبطون بعضهم ببعض . وهذا هو ما يجعل العشاق هكذا مسحرة باعتقادهم انهم يجب أن يُحبوا كما يحبون هم أنفسهم . لاشك في أنهم إذا كانت لهم قابلية أن يحبوا على سواء فلهم الحق في تقاضى المقابل ولكن إذا لم يكن لديهم شيء يستأهل في الحقيقة أن يحب فان تقاضيهـم المقابل لا يمكن أن يكون إلا سخيرية . § ٨ - ومع ذلك قد يجوز أن الضد لا يرغب بالضبط في الضد بالذات وأنه لا يرغب فيه إلا بالواسطة . وفي الواقع أن الرغبة تميل فقط للحد الأوسط أى للوسط . لأن هذا هو في الحقيقة الخير، ومثلاً في موضوع آخر اليابس لا يميل إلى أن يصير رطباً بل يميل الى حالة متوسطة وكذلك بالنسبة للحار وبالنسبة للبقية . ولكن لا نسترسل في هذا الموضوع الذي هو أبعد ما يكون عن الموضوع الذي نريد معالجته هنا .

- العاشق وموضوع العشق - من الغريب أن يتكلم على هذه العلاقات الكريهة مع السهولة التي يتكلم بها على العلاقات المؤسسة على الفضيلة والجدارة . . .

§ ٨ - هذا الموضوع الذي هو أغرب ما يكون - الواقع أن هذه المناقشة تتعلق بالأولى بعلم الطبيعة . فان نظرية الأضداد قد عاجلها أرسطو في المنطق وفي ما وراء الطبيعة . وأهميتها في علم الأخلاق قليلة .

الباب التاسع

روابط العدل بالصدقة في كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت - كل المجتمعات الخاصة ليست الأجزاء للجمع الكبير السياسى - كل فرد في الملكية يشاطر في المنفعة العامة التى هى غرض المجتمع العام - المواسم - القرابين - المواسم - منشأ الأعياد المقدسة .

§ ١ - يظهر كما قيل في البداية أن الصداقة والعدل يخصان الموضوعات الواحدة بعينها وينطبقان على الكائنات الواحدة بعينها . ففى كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل والصداقة معا على درجة ما . وعلى هذا يعامل كأصدقاء أولئك الذين هم معك في الملاحة وأولئك الذين يقاتلون بجانبك في الحرب ، وبالجملة كل أولئك الذين هم معك في مجتمعات من أى نوع كان . بقدر ما يمتد المجتمع يمتد أيضا مقدار الصداقة لأن هذه هى أيضا حدود العدل نفسه . لقد صدق المثل ” كل شئ مشاع بين الاصدقاء “ ما دامت الصداقة تنحصر على الخصوص في الاجتماع والعيشة المشتركة (الروكية)

§ ٢ - كل شئ مشاع كذلك بين الاخوة بل بين الرفقاء . في العلاقات الأخرى ملكية كل واحد هى منفصلة ومع ذلك فانها تضيق أكثر قليلا بالنسبة لهؤلاء وأقل قليلا بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هى أيضا تقبل الأكثر والأقل في حدتها .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٩

§ ١ - كما قيل في البداية - من هذا الكتاب . راجع ما مر ب ١ ف ٤

- ففى كل مجتمع - يبدأ أرسطو سياسته بوضع هذا المبدأ : أن كل ملكة ليست إلا اجتماعا .

- كيفما كان - يذكر أرسطو عدة أمثلة قبل الكلام على المجتمع السياسى الذى هو أهم اجتماع وأوسع .

- كل شئ مشاع بين الأصدقاء - مثل ينسب ضربه الى الفيناغورثيين .

§ ٢ - تضيق أكثر - هذه ملاحظة في وسع كل منا أن يجد مصداقها في علاقاته الشخصية .

§ ٣ — وإن روابط العدل والحقوق لا تختلف عن ذلك في شيء فإن هذه الروابط ليست هي نفسها بين والدين والأولاد وبين الاخوة بعضهم نحو بعض ولا بين الرفقاء ورفقائهم ولا بين الأهالي ومواطنيهم ويمكن أيضا تطبيق هذه التصورات على جميع أنواع الصداقات الأخرى . ٤ — كذلك المظالم تختلف بالنسبة لكل واحد منهم وتكون أعظم أهمية كلما كانت موجهة الى أصدقاء أشد خلطة . مثلا تجريد رفيق من ثروته أكثر خطورة من تجريد مواطن . وترك أخ أشد خطورة من ترك مواطن ليس غير . وضرب المرء أباه أعظم إثما من ضرب أى شخص آخر . وإن واجب العدل يزداد طبعاً مع الصداقة لأن كليهما ينطبقان على الأشخاص أعيانهم ويميلان إلى أن يكونا متساويين .

§ ٥ — على أن جميع المجتمعات الخصوصية لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى . فإن الناس يجتمعون دائماً لتحصيل منفعة عامة وكل واحد ينتفع من المرافق بالنصيب النافع لوجوده الخاص . إن المجتمع السياسى ليس له بالبداية غرض إلا المنفعة المشتركة سواء أكانت لمبدئه عند التكون أم لحفظه بعد ذلك . وهذا هو ما يبتغيه الشارعون ليس غير . والعادل في عرفهم هو ما كان مطابقاً للمنفعة العامة .

§ ٣ — والحقوق — زدت هذه الكلمة لاتمام الفكرة وايضاها .

§ ٤ — المظالم — ان الرابطة الدقيقة والحقة بين العدل وبين الصداقة هي أظهر من ذلك أيضا في الأضداد . فإن المظالم التي ترتكب في حق من شأنهم أن يكونوا محبوبين هي ممقوتة بمقدار ما تكون الخدمات التي تؤدي اليهم مدروحة .

§ ٥ — أجزاء للمجتمع السياسى — هذا مبدأ يصلح لتحديد الجمعيات الجزئية وتنظيمها عند الحاجة فإنها لا ينبغي لها أن تشترع في شيء ضد المجتمع الكبير التي هي أجزاؤه .

— المنفعة المشتركة — هاك الآن قاعدة الاجتماع العام فانه لا يجوز أن يدور إلا على منفعة الأفراد جميعهم لا على منفعة بعض الأفراد . على أن هذه مبادئ قد فصلها أرسطو في السياسة تفصيلاً . بل هي أساس السياسة المتين . ويمكن أن تصادف أيضا في أفلاطون .

§ ٦ - والمجتمعات الأخرى لا ترمى إلا الى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية .
وعلى هذا فالملاحون يخدمونها فيما يتعلق بالملاحة سواء أكانت لتحصيل الثروات أم
لأى غرض آخر . والجند يخدمونها فيما يتعلق بالحرب مدفوعين إما بالرغبة
فى المال وإما بالرغبة فى الظفر وإما بإخلاصهم للملكة . يمكن أن يقال هذا القول
عن الناس الذين هم مجتمعون فى قبيلة واحدة أو فى ولاية واحدة . § ٧ - إن
بعض هذه المجتمعات يظهر أن لا غرض لها إلا اللذة ، مثال ذلك مجتمعات الموائد
الحافلة ومجتمعات المآدب التى يقوم فيها كل واحد بنصيبه . إنها تتألف لتقريب
قربان بالاشتراك أو للذة الوجود بعضهم مع بعض . ولكن كل هذه المجتمعات
هى مندرجة على ما يظهر تحت المجتمع السياسى مادام أن هذا المجتمع الأخير لا يسعى
فقط الى المنفعة الحالية بل الى منفعة حياة الأهالى بأسرها . إنهم بتقريبهم القرابين
يؤدون تعظيماً للآلهة فى هذه الحفلات الحافلة وفى الوقت عينه يؤتون أنفسهم راحة
يتذوقونها بلدة . فى الأزمان القديمة كانت تضحى الضحايا وتقام الاحتفالات
المقدسة بعد جنى الأثمار فكانت كجكورات يقدمونها للسماء لأنها كانت فى فصول
السنة التى فيها يكونون أكثر بطالة . § ٨ - على هذا إذن أكرر أن جميع
المجتمعات الخاصة لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى وبالتبع تكون جميع الروابط
والصدقات كاسية مميز هذه المجتمعات المختلفة .

§ ٦ - إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية - من المحال ايضاح العناصر المختلفة للجمعية
بأجل من هذا .

- بالرغبة فى المال - فقد كان استعمار العسكر معروفاً من قبل أرسطو بزمان طويل . غير أنه ربما
يريد أن يتكلم فقط على حرص العسكرى على السلب .

§ ٧ - يظهر أن لا غرض لها - والواقع أن لها أغراضاً أرفع من اللذة . فانها تنفع فى حفظ الاحساسات
السياسة والدينية فى نفوس أهل المدينة وإيقاظ نفوسهم بتبادل الأفكار المؤدية الى الاتحاد والوئام .
- تحت المجتمع السياسى - الذى بدوره لا يكون لها محل من الوجود .

الباب العاشر

اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ، التيمقراطية أو الجمهورية - فساد هذه الاشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الاليفارشية والديماغوجية - تعاقب الأشكال السياسية المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات المختلفة التى تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده - السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات الزوج بزوجه . علاقات الاخوة بعضهم ببعض ..

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن أنواع الزيف بعدها أشبه بفساد لكل منها . الأولان هما الملكية والارسطقراطية والثالث هو الدستور الذى لا يبتناؤه على نصاب مالى قليل أو كثير يمكن بسبب هذا الظرف نفسه أن يسمى تيمقراطية وهو ما يسمى فى العادة الجمهورية . § ٢ - إن خير هذه الحكومات هى الملكية وشرها التيمقراطية . زيف الملكية هو حكومة الطاغية فان كلتا الاثنتين حكومة فرد ولكنهما مع ذلك مختلفتان جد الاختلاف . فالطاغية لا يرمى إلا الى منفعته الشخصية وأما الملك فلا يفكر الا فى منفعة رعاياه . فان الملك لا يكون ملكا فى الحق اذا لم يكن البتة مستقلا استقلالاً كاملاً وأرقى من سائر الأهالى فى كل نوع من الخيرات والمزايا . وان رجلا وضع فى هذا المركز السامى لا حاجة به إلى شئ

- الباب العاشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير - توجد هذه المبادئ فى السياسة ك ٣ ب ٤ و ٥ ص ١٤١ وما بعدها من ترجحتى الطبعة الثانية .

§ ٢ - وشرها - بعد ذلك بقليل سيضع أرسطو حكومة الطاغية تحت التيمقراطية .

- فالطاغية لا يرمى - راجع وصف الطاغية والنسب التى يبنه وبين الملك . السياسة ك ٨ ب ٩ ص ١٦٤ من ترجحتى الطبعة الثانية .

أيا كان، فلا يمكن حينئذ أن يفكر في منفته الخاصة بل لا يفكر الا في منفعة الرعايا الذين يحكمهم . وان ملكا ليس له هذه الفضيلة لا يكون الا ملك ضرورة انتخابه الأهالى . وان حكومة الطاغية هى على الخصوص ضد هذه الملكية الحققة . فالطاغية لا يسعى الا الى مصلحته الشخصية، وما هذا كاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هى أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن فى كل جنس هو الأقبج .

§ ٣ - الملكية متى فسدت تنقلب الى حكومة الطاغية لأن حكومة الطاغية ليست الا فساد الملكية والملك الخبيث يصير طاغية . ويغلب أيضا أن تنقلب الحكومة من الأرستقراطية الى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل ويخصون أنفسهم اما بجميع أموال الأمة العمومية واما على الأقل بالجزء الأعظم منها ويبقون السلطان دائما فى أيدي من هو فى أيديهم باعيانهم ويضعون الثروة فوق كل ماعداها . وعوضا عن أن يكون الحاكمون من أكفأ الأهالى وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور . وآخرا يزيغ نظام التيمقراطية الى الديمقراطية وهما شكلان سياسيان متماسان ومتجاوران . فان التيمقراطية مقبولة عند الجمهور وجميع الذين يشملهم النصاب المعين يصيرون بذلك وحده سواسية . على أن الديمقراطية هى مع ذلك أقل هذه الزيوغ الدستورية قبجا لأنها لا تبعد عن شكل الجمهورية الا قليلا .

- انتخاب الأهالى - الذين لا يعرفون أن يميزوا الأهلية الحققة ولا منفعتهم الحققة .

§ ٣ - الملكية متى فسدت - يمكن أن يرى أن أرسطو يطيل فى هذه التفاصيل التى لا علاقة لها بالمسئلة التى يناقشها الآن . إذ الأمر هنا يصدد الصور المختلفة التى تشكل بها الصداقة تحت أنواع الحكم المختلفة .

تلك هي قوانين التغيير الذى يلحق الممالك غالبا . وإنما بما تعاني من التعديلات المتتابعة يقل زيغها بقدر الممكن عن مبدئها .

§ ٤ — ربما يوجد في العائلة نفسها مشابهات لهذه الحكومات المختلفة وضروب من نماذجها . فان اجتماع الأب وأولاده فيه شكل الملكية لأن الأب يعنى بأولاده ومن أجل ذلك أمكن هوميروس أن يسمى المشتري ”أبا الناس والآلهة“ . حينئذ فالملكية ترمى إلى أن تكون سلطة أبوية . الأمر على ضد ذلك عند الفرس فان سلطة الأب على عائلته هي سلطة طغيان . فعندهم أن أولادهم عبيد وسلطة السيد على عبيده سلطة طغيان حتما . وفي هذه الجمعية منفعة السيد وحدها هي المطلوبة . على أن هذه السلطة يظهرلى أنها شرعية وصالحة ولكن السلطة الأبوية كما يطبقها الفرس فاسدة تماما لأن السلطة يجب أن تختلف باختلاف الأشخاص

§ ٥ — جماعة الزوج وزوجه تؤدي صورة حكومة أرستقراطية . فان الرجل فيها له

— تلك هي قوانين التغيير — يلزم أن يراجع كل هذا بالتفصيل في نظرية الثورات في الكتاب الثامن والأخير من السياسة .

§ ٤ — في العائلة نفسها — هذا المعنى هو من عند أرسطو . فان أفلاطون على ضد ذلك يجد نماذج الأشكال المختلفة للحكومة في الأخلاق المختلفة للأفراد .

— هوميروس — هذا اللقب يلقب به غالبا المشتري في الإلياذة وفي الأوديسية . وأن أرسطو لينبه هذا التنبيه ويستشهد كذلك بهوميروس في السياسة ك ١ ب ٥ ف ٢ ص ٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— على ضد ذلك عند الفرس — هذه ليست هي الفكرة التي يعطيا لهاها اكسينوفوت في ”سيروبيدي“ .

— وسلطة السيد على عبيده — راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٦ ص ٢٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ٥ — جماعة الزوج والزوجة — راجع السياسة ك ١ ب ٥

— صورة حكومة أرستقراطية — يلحق أرسطو في السياسة جماعة الزوجية بالحكومة الجمهورية .

القوامة طبقا لحقه وفي الأشياء التي يلزم أن يكون الأمر فيها للرجل فقط ، وهو يترك للمرأة كل ما لا يلائم إلا جنسها . لكن متى ادعى الرجل أن له الكلمة العليا في كل شيء بلا استثناء فانها تنقلب إلى الأوليغارشية . وإذن يكون عمله مضادا للحق . إنه بذلك ينكر مركزه ولا تكون له القوامة بعد باسم تفوقه الطبيعي . أحيانا يقع أن النساء هن اللواتي يكن صواحب الأمر متى جئن بميراث عظيم . ولكن هذا التسلط الغريب لا يجيء من الأهلية بل هو ليس إلا نتيجة الثروة والقوة التي تؤتيها كما يقع في الأوليغارشية . § ٦ - إن جماعة الاخوة تمثل الحكومة الديمقراطية لأنهم متساوون إلا إذا كان هناك مع ذلك فرق عظيم في السن لا يسمح بأن توجد بينهم صداقة أخوية حقيقية . أما الديمقراطية فانها توجد على الخصوص في العائلات والبيوت التي ليست محكومة بسيد لأن الجميع حينئذ يكونون متساوين ، وأيضا في العائلات التي فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن يفعل كل ما يريد .

- وفي الأشياء - لا يمكن أن يفهم الانسان جماعة الزوجية بأحسن من هذا الفهم . فان كلا الزوجين له حدوده ، ولا يكون جور أحدهما على الآخر إلا مضرا بالحياة الزوجية .

• - ينكر مركزه - انتقاد محكم عميق . فتي كان الزوجان كلاهما مستقرى العقل فانها يطبقان من تلقاء نفسها القواعد التي ترسمها لها الفلسفة هنا والتي تنتج من طبائع الأشياء ذاتها ، وأنى أوصى بهذه الأساطير الجميلة إلى تفكير العقول الناضجة .

§ ٦ - الديمقراطية - التي خلطها أرسطو آتفا بحكومة الجمهورية .

- أما الديمقراطية - ربما كان أحسن من ذلك أن يقال : ” الديمقراطية ” . راجع تعليقاتي على ترجمتي للسياسة في الصحيفة ١٤٨ من الطبعة الثانية ك ٣ ب ٥ ف ٤

- القدرة على أن يفعل كل ما يريد - هذا ضرب من الأباحية الديماغوجية . وإن أرسطو سيمود إلى هذه المعاني في الباب الآتي .

الباب الحادى عشر

تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هى دائماً متناسبة بعضها مع بعض - الملوك رعاة الأمم . نعم الاجتماع الأبوى - محبة الزوج وزوجه هى ارسطراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا هى تيمقراطية - حكومة الطاغية هو الشكل السامى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية هى الشكل الذى فيه هذه الاحساسات أكثر ما يكون .

§ ١ - الصداقة فى كل شكل من أشكال هذه الممالك أو الحكومات تتسلط بمقدار ما يتسلط العدل . فان الملك يحب رعاياه بسبب علوه الذى يسمح له بأن يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم مادام أنه بماله من الفضائل المتاز بها يعنى بتصويرهم سعداء عناية الراعى بقطيعه . وعلى هذا المعنى يسمى "هوميروس" "أغا ممنون" "راعى الأمم" . § ٢ - تلك هى أيضا السلطة الأبوية، والفرق الوحيد هو أن نعم الأب هى على ذلك أعظم قدرا . إنما الوالد هو واهب الحياة أنه واهب ما هو معتبر أكبر النعم . إنما الوالد هو الذى يعطى أولاده الغذاء والتربية . عناية يمكن أن تستند أيضا الى أصول أسن من الوالد لأن الطبع يريد أن يحكم الأب أبناءه والأصول الفروع والملك رعاياه . إن إحساسات المحبة والصداقة هذه تنتج من تفوق أحد الطرفين وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا .

- الباب الحادى عشر- فى الادب الكبير ك ا ب ٣١ وفى الادب الى أويديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ - الصداقة فى كل شكل من أشكال هذه الممالك - هذا هو ما يفسر الاستطراد الطويل الذى سبق و برره بالجزء .

- يسمى هوميروس أغا ممنون . هذا لقب طالما لقب به ملوك آخرون غير أغا ممنون .

§ ٢ - نعم الأب هى على ذلك أعظم قدرا - هذا مدح جميل للأبوة .

- وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا - إن التعظيم الذى يسدى الى الوالدين يمكن أن يكون مستقلا عن المحبة التى يشعر بها لها . بل هو متعلق ، للسبب الذى يبينه هنا أرسطو ، بعلق مكاتهما الحاضر أو الماضى

إن العدل كالمحبة ليس متساويا في جميع هذه الروابط . ولكنه يتناسب مع استحقاق كل واحد كما هو الحال على الإطلاق في أمر المحبة . § ٣ - فحب الزوج وزوجه هو إحساس مشابه تماما للإحساس الذي يتسلط في الارسطقراطية . فان المميزات الأصلية في هذه الجمعية تسند الى الاستحقاق وتكون للأكثر استحقاقا وكل امرئ فيها يحصل على ما يلائمه . كذلك تكون اقامة العدل على هذه النسب . § ٤ - صداقة الاخوة تشبه صداقة الرفقاء ، فانهم متساوون ومن سن واحدة تقريبا . ومن ثم فانهم عادة على تربية واحدة وأخلاق واحدة . في الحكومة الديمقراطية محبة الأهالي بينهم قد تشبه المحبة التي توجد بين الاخوة . فان الأهالي فيها يميلون الى أن يكونوا جميعا سواسية أختارا . والحكم فيها بالتبادل وبالتساوى التام ، وكذلك محبة الأهالي بعضهم لبعض . § ٥ - ولكن في الاشكال الفاسدة لهذه الحكومات كما أن العدل يتضاءل تدريجيا لتضاءل المحبة والصداقة أيضا ، وحيث يوجد منها القدر الأقل فذلك في أقبح هذه الاشكال السياسية . على ذلك ففي حكومة الطاغية لا يوجد من الصداقة بعد أو يوجد منها شيء قليل لأنه حيث لا يكون من قدر مشترك بين الرئيس والمرءوسين فلا محبة ممكنة ولا عدل . انه لم يبق بينهم إلا رابطة الصانع بالآلة

§ ٣ - فحب الزوج وزوجه - راجع الباب السابق ف ٥

§ ٤ - صداقة الاخوة - كالتعليق على الفقرة السابقة .

- بالتبادل وبالتساوى التام - هذا هو ما يجعله أرسطو دائما الوصف المميز لحكومة الجمهورية التي

يسمى هنا الديمقراطية .

§ ٥ - العدل يتضاءل تدريجيا - يقع ما صدق هذه الفكرة العميقة خصوصا على حكومات أيامنا هذه

كما وقع ما صدقها على الحكومات الاغريقية .

رابطة الروح بالبدن، رابطة السيد بالعبد . ان كل هذه الأشياء نافعة من غير شك لمن يستخدمها ولكنه ليس البتة صداقة ممكنة نحو الأشياء غير الحية كما أنه لا يوجد بينها عدل كما لا يوجد بين الرجل والحصان أو الثور بل بين السيد والعبد من جهة كونه عبدا . ذلك لأنه ليس بين هذه الكائنات قدر مشترك . فالعبد ليس إلا آلة حية كما أن الآلة هي عبد غير حي . § ٦ - فمن جهة كونه عبدا لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه . انه لا يوجد منها الا من جهة أنه انسان . ذلك في الواقع بأن روابط العدل ترتب من جانب كل رجل الى ذلك الذي يمكن أن يشاطره في قانون وفي اتفاق مشتركين . ولكن روابط الصداقة لا ترتب الا من جهة أنه انسان . § ٧ - إنما تكون احساسات الصداقة والعدل في حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا . والأمر على ضد ذلك في الديمقراطية فانها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيرا من الأشياء شائع بين أهال مدنيين .

- رابطة السيد بالعبد - يسمى أرسطو العبد آلة حية في السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ ص ١٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . وكذلك يسميه أرسطو فيما يلي ملكا حيا .

- من جهة كونه عبدا - يظهر على أرسطو أنه يريد أن يضع قيدا وتحفظا ويرى أن الصداقة ممكنة بين السيد وبين العبد من جهة كونه إنسانا كما سيقوله فيما بعد . وإذا حكمنا وصية أرسطو التي نقلها إلنا ديوجين لايرث لوجدناه قد كان في غاية الكرم والرفق بعبده .

§ ٧ - إنما تكون ... في حكومات الطاغية - تكرر لما قيل آفا ف ٥

- الديمقراطية - راجع ما سبق ف ٥

الباب الثاني عشر

في المحبة العائلية - في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد على والديهم - الأول هو على العموم أشد من الآخر - محبة الاخوة بعضهم لبعض والأسباب التي عليها تبنى - المحبة الزوجية - الاولاد رباط آخر بين الزوجين - الروابط العامة للعدل بين الناس .

§ ١ - كل محبة ترتكز اذن على اجتماع كما قلت فيما سبق ولكن ربما يمكن أن يميز عن جميع أنواع المحبة الأخرى المحبة التي تتولد من القرابة والمحبة التي تأتي من اقتراب اختياري بين الرفقاء . أما الرابطة التي تجمع بين الأهالي أو التي تنشأ بين أعضاء قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة ، فتلك روابط اجتماع مجرد أكثر من أن تكون شيئاً آخر . إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقد ما . ويمكن أيضاً أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنتج من الضيافة .

§ ٢ - الصداقة أو المحبة التي تتولد من القرابة يظهر كذلك أنها متعددة الأنواع . ولكن كل المحبات التي من هذا القبيل يظهر أنها مشتقة من المحبة الأبوية . فالوالدان يحبان أولادهما باعتبار أنهم جزء منهما ، والأولاد يحبون والديهم باعتبار أنهم أخذوا عنهم كل ما هم ، غير أن الوالدين يعلمان أن الأولاد قد جاءوا منهم علماً أكد من علم الأولاد بأنهم جاءوا من والديهم . ان الكائن الذي منه جاءت

- الباب الثاني عشر - في الأدب إلى أويديمك ٧ ب ٧ و ٩ و ١٠

- § ١ - كما قلت فيما سبق - إنه قد أشار إلى ذلك مجرد إشارة ولم يقله قولاً صريحاً .
- أثر عقد ما - ربما كانت هذه هي المرة الأولى للقول بأن هناك عقداً لا يوضح شكل الجمعيات .
- § ٢ - متعددة الأنواع - لقد ذكر ذلك في الباب السابق .
- مشتقة من المحبة الأبوية - بمعنى أن الاب هو رب العائلة .
- فالوالدان يحبان أولادهما - لا أعرف أن المحبة العائلية قد أوضحت بأحسن من هذا الایضاح .

الحياة هو أشد ارتباطا بمن قد ولده من ارتباط ذلك الذى تلقى الحياة بمن آتاه إياها .
 ان الكائن المتولد من كائن آخر يتعلق بالذى قد وُلد منه كما يتعلق بنا جزء من
 جسمنا سن أو شعرة وبصفة عامة كشيء كيفما اتفق يتعلق بمن يملكه . لكن الكائن
 الذى أعطى الوجود لا يتعلق أبدا بأى كان من الكائنات التى تأتى منه أو بالأولى
 يتعلق بهم على صورة أقل التصاقا . ومع ذلك فليس إلا بعد زمان طويل أنه يمكن
 أن يتعلق بهم . هيات فان والذين يحبون على الفور أولادهم ومن أول لحظة
 من ولادتهم، فى حين أن الأولاد لا يحبون والديهم إلا بعد كثير من النمو ومن الزمن
 وحينما يحصلون زكاء وحساسية . وهذا يفسر لماذا تحب الأمهات بحنان أشد .
 § ٣ — على هذا فالوالدون يحبون أولادهم كحبهم أنفسهم . ان النسل الذى يخرج
 منهم هم بنوع ما أنفس ثانية لهم وجودها منفصل عن وجودهم . ولكن الأولاد
 لا يحبون والديهم إلا باعتبار أنهم جاءوا منهم .

الاخوة يحب بعضهم بعضا لأن الطبع قد جعلهم يولدون من أبوين بعينهما .
 وإن شاكلتهم بالنسبة للوالدين اللذين منهما تلقوا الحياة هى علة مشاكلة المحبة التى
 تظهر بينهم ، لذلك يقال أنهم دم واحد وأرومة واحدة وما شاكل ذلك ، والواقع
 أنهم بنوع ما جوهر واحد بعينه ولو فى كائنات منفصلة . § ٤ — على أن

§ ٣ — ولكن الأولاد لا يحبون والديهم — قد قيل ألف مرة وبحق ان المحبة تنزل أكثر من أن
 تصعد . هذه سنة الطبيعة أو بالأولى سنة العناية الإلهية .
 — مشاكلة المحبة — نص المتن أقل من ذلك ضبطا .
 — جوهر واحد بعينه — من السهل جعل هذه المعانى تنقل من العائلة لتنسحب على الانسانية .
 وكان حقيقا بأرسطو أن يقرر هذا المبدأ العظيم : أن كل الناس هم "جوهر واحد بعينه" وانهم جميعا
 اخوة . ان هذا الاعتقاد الجليل كان خاصا بالرواقية وبدين المسيح .

الاشتراك في التربية والتكافؤ في السن يساعدان كثيرا على تنمية الصداقة التي تؤلف بينهم .

الوفاق بين الناس هين ان كانوا من سن واحدة . ومتى اتحدوا في الميول فلا مشقة في أن يصيروا رفقاء، من أجل هذا تشبه الصداقة الأخوية كثيرا الصداقة التي يعقدها الرفقاء بعضهم مع بعض . أبناء العمومة والاقارب الى درجات أخرى ليس بينهم من الروابط المتبادلة الا بفضل تلك الأرومة المشتركة التي يخرجون منها أغنى التي تدلى بهم الى الاصل المشترك . ويصير بعضهم لبعض قرباء أشد رابطة أو غرباء تبعا لكون رئيس العائلة هو أقرب أو أبعد لكل منهم .

§ ٥ — إن حب الأبناء لأبائهم والناس للآلهة يشبه أن يكون قياما بواجب نحو موجود منعم ورفيع . ان والالدين والآلهة قد أعطونا أكبر جميع النعم فهم مصادر وجودنا وهم ينشئوننا ومنذ الولادة يكفلون لنا التربية . § ٦ مع ذلك اذا كانت هذه المحبة بين أعضاء العائلة تسبب لهم على العموم من السرور والنفع أكثر من المحبات الأجنبية فذلك بأن العيشة بينهم أكثر روكية . فان الانسان يجد في المحبة الاخوية كل ما يمكن أن يوجد في المحبة التي تربط الرفقاء، وأزيد على ذلك أنها شديدة بنسبة

§ ٤ — الاشتراك في التربية — هذه الرابطة هي أقوى كثيرا من رابطة الدم على المعنى الخاص .

— الوفاق بين الناس هين — راجع الحكم نفسه بألفاظه تقريبا في الادب الى أويديم ك ٧ ب ٢ ف ٥٣

§ ٥ — والناس للآلهة — قد يجد المرء ان هذا المعنى اللاهوتي الذي يقرب كثيرا من اللاهوت الأفلاطوني هو أرفع من نظريات الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . ومن الصعب أن يتكلم على رحمة الله بأجل من هذه العبارة التي يعبر بها أرسطو هنا . راجع أيضا مايلي ب ٤ ١ وهذه المعاني الجميلة محصلة في الأدب الى أويديم .

§ ٦ — هذه المحبة بين أعضاء العائلة — لا يمكن إيضاح احساس العائلة بالطف ولا أمن من هذا .

ما تكون القلوب طاهرة وعلى العموم أكثر تشابها . ويزيد حبهم بعضهم لبعض أنهم قد اعتادوا الخلطة التامة في العيشة منذ نعومة الطفولة ، وأنهم متحدون في الشئامل لأنهم ولدوا من أبوين بعينهما ، وأنهم اغتذوا وتعلموا بطريقة واحدة ، وأن خبرة كل منهم بالآخر جاءت بتصير الروابط بينهم عديدة بقدر ما هي متينة .

§ ٧ - ان احساسات المحبة هي متناسبة في الدرجات الأخرى للقرابة . المحبة بين الزوج وزوجه هي بالبديهية نتيجة الطبع مباشرة . فان الانسان هو بطبعه أميل إلى الاجتماع مثنى مثنى منه إلى الاجتماع بأمثاله بواسطة الاجتماع السياسى . فالعائلة سابقة على المملكة وهي أيضا أشد لزوما منها لان التناسل عند الحيوانات عمل أعم من الاجتماع . في جميع الحيوانات الأخرى الاقتراب الجندى ليس له إلا هذا الغرض وهذا الامتداد . على ضد ذلك النوع الانسانى يعاشر لا لإيلاء الأولاد فقط ولكن ليرعى أيضا جميع الروابط الأخرى للحياة . وسرعان ما تنقسم الوظائف فوظيفتا الرجل والمرأة مختلفتان جد الاختلاف . غير أن الزوجين يتكاملان على التناوب بأن يضعما ملكتهما الخاصة شائعة بينهما . وهذا هو على التحقيق السبب في أن الانسان يجد في هذه المحبة الملائم والنافع معا . بل هذه الصداقة يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة اذا كان الزوجان كلاهما صالح لأن كليهما له

§ ٧ - وهي أيضا أشد لزوما منها - مبادئ بحية أنكرها أفلاطون أحيانا وما زالت في أيامنا هذه تعريها الظلمة أو الانكار بجراً عظيمة .

- الاجتماع - يجب أن يذكر أن طبيعياً كبيراً هو الذى يتكلم .

- جميع الروابط الأخرى للحياة - يظهر على أرسطو أنه يحسن فهم علاقات الرجل بالمرأة أكثر مما يفهم

الناس عادة حتى في أيامنا هذه وسط المدنية المسيحية .

- يمكن أيضا أن تكون صداقة الفضيلة - هذا هو المثل الأعلى للزواج .

فضيلته الخاصة وبهذا يمكن أن يتبادلا المودة والرحمة . ثم يصير الأولاد على العموم
 رابطة أخرى بين الزوجين وهذا يفسر السبب في سهولة الانفصال عند عدم الأولاد
 لأن الأولاد خير رابطة مشتركة بين الزوجين . وكل ما هو مشترك يكون رهنا
 للاجتماع .

§ ٨ - غير أن البحث في كيف ينبغي أن يعيش الزوج مع زوجته وعلى العموم
 الصديق مع صديقه إنما هو أشبه ما يكون بالبحث عن كيف ترعى بينهم حدود
 العدل . ومع ذلك فبالبدئية ليست قواعد السلوك الواجب رعايتها واحدة بالنسبة
 للصديق أو بالنسبة للاجنبي أو بالنسبة لرفيق أو مجرد صاحب قربته منك المصادفة
 لوقت ما .

- يصير الأولاد على العموم - احساسات من الحق ومن اللطف بموضع . وانها لعامة الآن ، أما
 في الزمان القديم فكانت نادرة .

§ ٨ - ترعى بينهم حدود العدل - كلمة عميقة تنظم على حسب العقل القيم جميع الروابط بين الزوجين .
 ولم يقل شئ . خير منها في هذا الموضوع العظيم .

الباب الثالث عشر

الشكاوى والدعاوى لا تتوقع في صداقات الفضيلة ، وانها لكثيرة في الصداقات باللذة وهي تحصل على الخصوص في العلاقات بالمنفعة - هناك نوطان من علاقات المنفعة : أحدهما أخلاق محض والآثر فانوى - في القواعد التي تتبع في الاعتراف بالجميل وفي أداء الديون أو الالزامات التي عقدها الانسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذى أداه - الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير - تفوق الصداقات بالفضيلة .

§ ١ - الصداقات هي حينئذ على ثلاثة أنواع كما قلنا في البداية ، وفي كل واحدة منها يمكن أن يكون الأصدقاء في حال مساواة تامة أو في حال علوم من أحدهما على الآخر . وحينئذ فالمساوون في الطيبة يمكن أن يكونوا أصدقاء ، ولكن الأطيب يمكن أن يصير صديقا لرجل أقل طيبة منه . والأمر كذلك أيضا بالنسبة لأولئك الذين يرتبطون باللذة وبالنسبة للذين يرتبطون بالمنفعة والذين معروفهم يمكن أن يكون متساويا أو مختلفا في الاهمية . فتي كان الصديقان متساويين لزم بمقتضى هذه المساواة نفسها أن يكونا متساويين في المحبة التي يحملانها وفي سائر الباقي . ولكن متى كانا غير متساويين فلا يبقين صديقين الا بحجة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين .

§ ٢ - الشكاوى والمعاتبات لا تحصل إلا في الصداقة بالمنفعة وحدها أو بعبارة أخرى إنما تحصل أكثر ما يكون في هذه الصداقة . وهذا مفهوم بلا مشقة فان

- الباب ١٣ - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - كما قلنا في البداية . راجع ما سبق ب ٢ ف ١

- فتي كان الصديقان متساويين - هذه هي حالة الصداقة الحقة التي هي وحدها الباقية .

§ ٢ - الشكاوى والمعاتبات - موضوع جديد لم تسبقه أية مناسبة اتصال ولا يتصل اتصالا تاما بما سبق ولو أنه مع ذلك جزء مهم من نظرية الصداقة .

أولئك الذين هم أصدقاء بالفضيلة لا يطلبون إلا أن يتبادلوا فعل الخير لأن هذا هو خاصة الفضيلة وخاصة الصداقة . فاذا لم يشاطر كلا الصديقين الآخر إلا هذا الجهاد الشريف فلا شكوى ولا مراغمة بينهم . فانه لا أحد يغضب من أن يُحِبَّ ومن أن يُفعل به الخير . وإن كان عنده شيء من حسن الذوق دافع عن نفسه بأداء صنوف المعروف التي قبلها . حتى هذا الذي له التفوق فانه بمحصله في الحقيقة على ما يرغب لا يمكن أن يوجه اللوم إلى صديقه ما دام كلاهما لا يرغب إلا في الخير .

§ ٣ — كذلك لا محل للنزاعات في الصداقات باللذة لأن كليهما له ما يرغب فيه على السواء إذا لم يريدوا إلا لذة العيشة معا . ومن السخرية كل السخرية أن يلوم أحدهما صديقه على كونه لا يلذ بهذه العشرة لأنه يمكن بغاية السهولة أن ينقطع عن العيشة معه .

§ ٤ — غير أن الصداقة بالمنفعة أكرر أنها معرضة جد التعرض الى الشكاوى والملاحظات . فانه نظرا الى أنهما كليهما لا يرتبطان إلا نظرا لمنفعة فانه بكليهما دائما حاجة الى أكثر مما له ويتصور أنه يأخذ أقل مما ينبغي . فيشتكى حينئذ من أنه لم يجد البتة كل ما يرغب وكل ما كان يظن أنه يستحقه حقا وعدلا . في حين أن أولئك الذين من جهتهم يعطون هم عاجزون أبدا عن أن يسوا عطاياهم بالحاجات غير المحدودة لأولئك الذين يقبلونها . § ٥ — اذا أمكن أن يميز في العادل

§ ٣ — ومن السخرية — لاشك في ذلك ، لكن قبل أن يعزم المرء على الانفصال عن صديقه يمكن أن يشكو بحق من بروده .

§ ٤ — أكرر أنها — زدت هذه الكلمات حتى يكون التكرار أكثر قبولا .

§ ٥ — إذا أمكن أن يميز في العادل — راجع ما سبق ك ٥ ب ٧ ف ١

وصف مزدوج : العادل الذى ليس مكتوبا والعادل القانونى ، أمكن كذلك أن يميز فى الصداقة أو العلاقة بالمنفعة الرابطة الأخلاقية المحضة والرابطة القانونية . فالمعاملات والمعاملات تقع على الخصوص متى عقدت العلاقة وقطعت تحت تأثير صداقة لم يكن ليفهمها الطرفان بطريقة واحدة . § ٦ - الرابطة القانونية أى التى تبنى على اشتراطات صريحة هى تارة تجارية بحتة وكما يقال صفقة تمت يدا بيد . وتارة هى أكثر تسامحا وتكون الى وقت . ولكن هناك دائما من قبل الطرفين اتفاقا على أن يعطى كلاهما الآخر فيما بعد شيئا بعينه عوضا عن شيء آخر بعينه . فالدين فى هذه الحالة واضح تماما ولا يمكن أن يكون محلا لأقل نزاع . غير أن الأجل الذى يعطى يظهر المحبة والثقة التى لأحدهما نحو الذى يتعاقد معه . من أجل ذلك لا يوجد عند بعض الشعوب دعوى قضائية بسبب هذه الأنواع من المعاملات مادام أنه يفرض دائما أن الذين يتعاقدون هكذا بالأمانة يجب أن يكون بينهم محبة متبادلة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف فانها لا تبنى على اتفاقات وضعية بل يشبه الأمر أن يكون عطية كما لو كان الحال من صديق الى صديقه أو على الأقل يكون لدى المعطى إحساس مشابه لهذا ، ولكن فى الواقع ينتظر أن يؤدى اليه قيمة ما أعطى بل ربما ينتظر أكثر منه لأنه لم يكن ليعطى عطية بل عقد قرضا .

- أو العلاقة بالمنفعة - التفاصيل الآتية تثبت أن المراد هنا هو الصداقة لا مجرّد المعاملات .

§ ٦ - الرابطة القانونية - فى هذه الرابطة لا صداقة البتة . وليس فيها الاقواعد عامة للعدل خالية من كل محبة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف - عبارة المتن أقل ضبطا من هذا . فان هذه الرابطة الأخلاقية ليست شيئا آخر إلا معروفًا أسدى من طرف وقبل من طرف آخر بحسن نية ورعاية .

§ ٨ - فحينما لا ينحل الاتفاق على نفس الصورة التي ظن بادئ الأمر عقده عليها رفعت الشكاوى، وإذا كانت الدعاوى هي كذلك كثيرة في الحياة فذلك يحمي من أن الناس في العادة أو على الأقل أكثرهم عندهم نية فعل الشيء الجميل ولكن في العمل يختارون الشيء النافع . وإذن إذا كان جميلاً أن يفعل الخير من غير فكرة في أخذ المقابل فإن من النافع أن يتقبل معروف عوضاً عن المقابل .

§ ٩ - متى استطاع المرء لزمه دائماً أن يؤدي على حسب الأحوال كل ما قد قبل ويلزم أدائه بالمعروف، إنه لا ينبغي أن يتخذ المرء صديقاً رغم أنفه فإذا أدى المرء على كره منه كان كهيئة الذي انخدع في بادئ الأمر وأنه قبل معروفاً من شخص ما كان ينبغي أن يقبله منه ولا يظهر من ثم أنه كان قد قبله من صديق أو من شخص كان يؤدي لك معروفاً لمجرد ما يجده من الارتياح في أن يسدى إليك معروفاً . حينئذ يلزم الإنسان أن يبرئ ذمته من الديون التي استدانها كما لو كان هناك عقود صريحة . يلزم أن يقال إن المرء لم يكن ليتأخر البتة عن أداء المعروف بعينه إذا كان قادراً عليه وإنه مقتنع بأنه إذا كان في الحال ليس قادراً على الأداء فإن الذي أقرض لا يتأخر عن أن لا يقتضى أبداً دينه . ولكن أكرر أنه متى أمكنه الأداء وجب

§ ٨ - الاتفاق - الضمى ما دام أنه ليست هناك مشاركة صريحة . على أن التعبير من الدقة والحق بموضع . تلك هي إحدى هفوات القلب الانساني الكثيرة الوقوع والتي هي أبعد ما تكون عن العمد .

§ ٩ - فإذا أدى المرء على كره منه - اضطرت أن أزيد هذه الكلمات حتى تكون الفكرة جلية غاية الجلاء . وبدون ذلك تكون غامضة . يريد أرسطو أن يقول إن المعروف الذي يقترن بأداء الدين له هذه المنفعة الكبرى . وهي أنه يحمل من أقرضك على الاعتقاد في اللحظة التي أعطاك فيها أنك كنت تعتبره صديقاً حقيقياً . وعلى ضد ذلك سوء الأداء يجعله يظن أنك ما كنت تعتبره وقت القرض صديقاً حقيقياً وأنك قد أكرهته بنوع ما على أن يقرضك . وقد تكون الفكرة دقيقة ولكنها لطيفة وحقة .

- في الحال ... أكرر - زدت هذه الكلمات .

عليه أن يرى ذمته . وانما يكون ملائماً مبدئياً أن يبحث الانسان ممن يقبل المعروف وعلى أى الشروط يقبله حتى يعرف حق المعرفة ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يقبل هذه الشروط ويطبقها .

§ ١٠ — غير أن هنا مثار شك : هل ينبغي أن يقاس المعروف المسدى بالمنفعة وحدها التى يحصلها منه ذلك الذى يقبله ويؤديه فى دوره على هذه النسبة بالضبط؟ أم هل لا ينبغي أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال من أسداه . إن المدينين هم على العموم مبالغون الى الزعم بأن ما يقبلونه من المفضلين عليهم هو بالنسبة هؤلاء لا أهمية له وأن كثيراً غيرهم من الناس كانوا يستطيعون أن يسدوه بإياهم . إنهم ليبخسون المعروف الذى أسدى إليهم ويحقرونه . وأما المحسنون فهم على ضد ذلك يزعمون أن ما أعطوه كان له عندهم الأهمية القصوى وأن غيرهم لم يكونوا البتة مستطيعين أن يسدوه خصوصاً فى الظروف الخطرة وفى الأزمات الشديدة التى يحتاجونها . § ١١ — بين هذه المتناقضات هل يلزم الاعتراف حينئذ بأنه متى كانت العلاقة ليست مبنية إلا على المنفعة تكون فائدة الذى يقبل المعروف هى المقياس الحقيقى لما يجب أدائه ؟ إنه هو الذى طلب العرف وحينما أسداه إليه

— أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال — بالنسبة للقلوب التى بها إحساس الاعتراف بالجميل لا يمكن الشك فى ذلك . وإن الحل الثانى هو وحده الحق . وإن الملاحظات التى ستلى هى على ذلك غاية فى الأحكام ولو أنها مع ذلك محزنة .

§ ١١ — ليست مبنية إلا على المنفعة — لكنه ربما يكون هنا أيضاً محل لضرب الخطأ التى تكلم عنها أرسطو آنفاً . وانه لا يمكن الاعتقاد بأن هناك محبة متى كان الواقع أنه لا يوجد إلا حساب للنفعة وتقديرها .

— المقياس الحقيقى — مع القيد الذى وضعه أرسطو يكون هذا المقياس هو الحق فى الواقع .

غيره كان هذا الغير معتقدا أنه سيحصل بعد ذلك منه على المقابل بالضبط ، وعلى هذا فالمساعدة التي أعطيت له هي بالضبط مساوية في العظم للفائدة التي حصلها منها ، وإنه يجب عليه أن يؤدي مقدار ما كسب بل أكثر منه ويكون ذلك أيضا أجمل .

§ ١٢ - ولكن في الصداقات التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة فلا خشية من المعاتبات والشكاوى . فان نية الذي يسدى هي هنا المقياس الوحيد لأنه في أمر الفضيلة والاشياء القلبية إنما النية دائما هي التي عليها المعول .

§ ١٢ - التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة - يصدق هذا إذا كان من طرف ومن آخر يقرب الصديقان فاضلين على السواء . لكن الشكاوى يمكن أيضا أن يثار نائرها في هذه الصداقات متى فسد أحد الاثنين وارتكب خطأ . وسيسر أرسطو هذا المعنى فما يلي .

الباب الرابع عشر

الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمومية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن يؤدي ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله وللوالدين - علاقة الأب والابن .

§ ١ - ربما تقع إذن أيضا اختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أرفع من الآخر . فان كلا من جانبه يمكن أن يظن أنه يستحق أكثر مما يعطاه . ومتى وقع هذا الشقاق لا تلبث الصداقة أن تنقطع . فالذي هو في الحقيقة أرقى من الآخر يرى أن يكون له زيادة عن الآخر ما دام أن النصيب الأوفر يجب أن يؤول الى الاستحقاق وإلى الفضيلة . والذي هو أنفع الاثنين يتصور من جانبه هذا التصور بعينه . لأن من المقرر بحق أن الانسان الذي لا يؤدي أية خدمة نافعة لا يمكن أن يحصل نصيبا مساويا . ويؤول الحال إذن الى أن تصبح هذه العلاقة تكليفا واسترقاقا لا صداقة حقيقية متى لم تكن المزايا التي تجيء من هذه الصداقة متناسبة مع قيمة الخدم المؤداة . وكما أنه في شركة رؤوس الأموال من يدفعون نصيبا أكبر يجب أن يكون لهم في الارباح حظوظ أوفر . كذلك على ما يفترضون يجب أن يكون الحال في الصداقة ، غير أن من هو في الحاجة والضييق وهو أدنى درجة يفكر على ضد ذلك . ففي نظره أن أداء خدمة لمن هو في حاجة واجب على صديق طيب وحقيق . يقولون ما فائدة المرء من أن يكون صديقا لرجل فاضل وقوى اذا

- الباب الرابع عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤ و ١٠ و

§ ١ - أرفع من الآخر - بالمرکز الاجتماعى أكثر منه بالفضيلة .

- يقولون ما فائدة المرء - تلك في الواقع هى الأفكار الأكثر انتشارا في الناس والأشد أثرا

في قلوب العامة .

لم يستفد من ذلك شيئا . § ٢ — يظهر أن لأحدهما والآخر حقا كل من وجهته .
فإنه يلزم في الواقع أن يستفيد كلاهما من علاقته حقا أوفر . غير أن هذا ليس البتة
نصيبا من الشيء بعينه ، فالأعلى يكون له حظ أوفر من الشرف والذي هو في الحاجة
يكون له حظ أوفر من المنفعة . لأن الشرف هو ثمن الفضيلة والعطف ، والمنفعة هي
المساعدة يساعد بها العوز .

§ ٣ — هذا هو أيضا ما يمكن أن يشاهد في إدارة الممالك حيث لا شرف
البتة لمن لا يؤدي أية خدمة للجمهور . إن مال الجمهور لا يعطى إلا الى الرجل الذي
قد خدم الجمهور ، وهنا مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار . لا يمكن الانسان
أن يكسب المنفعة والشرف معا من الشيء العمومي . إنه لا أحد يطبق زمنا طويلا
أن يكون له أقل مما يستحق من جميع الوجوه . ولكن يعطى الشرف والاعتبار
لهذا الذي لا يقبل المال والذي هو من هذه الجهة معامل بأقل من الآخرين .
ويعطى المال ، على ضد ذلك ، لمن يمكن أن يقبل هدايا من هذا النوع لأنه
بمعاملة كل امرئ دائما بنسبة استحقاقه يمكن تسوية الصداقة وحفظها كما قلت
فيما سبق . § ٤ — تلك هي أيضا الروابط التي يجب أن توجد بين الناس
غير المتساوين . فان الانسان يؤدي احتراما واعظاما مقابل الخدم المالية وخدم

§ ٢ — حظ أوفر من الشرف — فانه يكون مكرما في نظر مدنيه الذي ليس مكرما عنده . فان الأقل
قدرا يؤدي احتراما وتفظيا بدل ما أصابه من المنفعة . ولكن هذا ليس من الصداقة في شيء .

§ ٣ — في إدارة الممالك — في السياسة ليست مسألة الصداقة على هذا القدر من الأهمية . وهذا
يثبت من جديد أن كلمة "فيليا" في اللغة اليونانية لها معنى أوسع كثيرا من كلمة الصداقة في لغتنا (الفرنسية)

— مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار — هذا جميل في معناه وفي عبارته .

— كما قلت فيما سبق — في نظرية العدل ك ه ب ه ف ٤

الفضيلة التي قبلها، وتبرأ ذمته متى أمكنه ذلك لأن الصداقة تطلب ما يمكن أكثر من أن تطلب ما تستحق . § ٥ - وفي الواقع توجد أحوال كثيرة يستحيل فيها على المرء أن يؤدي على وجه التمام ما يجب عليه . مثلاً في الاعظام الذي يجب علينا نحو الآلهة ونحو الوالدين . وما من أحد بمستطيع أن يؤتيهم كل ما يجب لهم . ولكن من يعبدهم ويعظمهم بقدر ما يمكنه فقد قام بكل الواجب عليه . كذلك يظهر أنه لا يباح لولد أن ينكر أباه في حين أن الوالد يمكنه أن ينكر ابنه . متى وجب على المرء شيء لزمه أدائه، لكن لما أن الولد لم يستطع البتة أن يؤدي مساوي ما قد قبل فيبقى دائماً مديناً لوالده . وعلى ضد ذلك أولئك الذين لهم الواجب هم دائماً أحرار في إبراء مدينهم . وهذا هو الحق الذي يستعمله الوالد في حق ولده . ومع ذلك فلا يوجد أب أراد من جانبه أن ينفصل عن ابنه إلا إذا كان هذا الابن على فساد خلق لا شفاء منه لأنه زيادة على المحبة الطبيعية التي يشعر بها الوالد نحو ولده فانه ليس من شأن القلب الانساني أن يرفض السند الذي يمكن أن يحتاج إليه . أما الولد فانه يلزم أن يكون فاسد الخلق حتى يحلل نفسه من البر بابيه أو بره بأقل من الكفاية . ذلك بأن أكثر الناس يحرصون على أن ينالوا خيراً . ولكنهم يفترون من عمل الخير للأغيار باعتبار أنه لا فائدة منه .

على أني لا أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فيما كنت أريد أن أقوله في هذه النقطة .

- تطلب ما يمكن أكثر - فكرة لطيفة .

§ ٥ - نحو الآلهة ونحو الوالدين - راجع ماسبق آتفا ب ١٢ ف ٥ . وان الاعتبار التي يذكرها أرسطو هنا من العظم . وضع .

الكتاب التاسع

تابع نظرية الصداقة

الباب الأول

أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولا هو الذي يحدد قيمة العوض - طريقة فروطاغور والسفسطائيين - الإجلال الواجب للأستاذة الذين علومهم الفلسفة - قوانين بعض الممالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية .

§ ١ - في جميع الصداقات التي لا يكون الصديقان فيها متشابهين يكون التناسب هو الذى يسوى الصداقة ويحفظها كما قلت فيما سبق . الحال هنا على الإطلاق كالحال في الاجتماع المدنى . مثال ذلك معاوضة على حسب القيمة وقعت بين الحذاء على الاحذية التي يصنعها وبين النساج على قماشه . وكذلك المعاوضات بعينها بين جميع أعضاء الاجتماع . § ٢ - ولكن هناك يوجد على الأقل مقياس مشترك وهو العملة المضروبة بالقانون واليها يرجع في سائر الأشياء وبها يمكن تقويم كل شئ . ولما كان لا يوجد ما يماثلها في روابط المحبة كان الحب يشكو أحيانا أن فرط حنوه لا يقابل بالمثل ولو لم يكن فيه شئ يجب أبدا كما قد يحصل في العمل ، وكثيرا ما يشتكى المحبوب أيضا من أن صديقه بعد أن وعده بكل شئ لم يف بعد بشئ من تلك الوعود الكثيرة الضخمة . § ٣ - فإذا وقعت هذه الشكاوى

- الباب الأول - في الأدب الكبير ٢ ف ١٣ وما بعده . وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ١٠

§ ١ - كما قلت فiasقى - ك ٨ ب ٧ ف ٣

§ ٢ - العملة - راجع ماسبق في نظرية العملة ك ٥ ب ٥ ف ٨

المتبادلة فذلك لأن أحدهما، لما أنه لم يجب من أحبه إلا نظرا إلى اللذة وكان الثاني لم يك يجب الآخر إلا للنفعة، وقع الاثنان في خيبة مما كانا ينتظرانه . ولما كانت صداقتهما لم تعقد إلا بهذه الأسباب فقطعها يقع لسبب أن كليهما لم يحصل البتة على الغاية التي لها تولدت علاقتهما . إنهما لم يكونا متحابين لذاتيهما ولم يكونا ليجبا فيهما إلا مزايا ليست باقية . فليست الصداقات التي تولدها هذه المزايا بأطول عمرا منها . أكرر أن الصداقة الوحيدة الباقية هي تلك التي ، لعدم استفادتها شيئا إلا من ذاتها، تبقى بواسطة توافق الاخلاق والفضيلة .

§ ٤ — سبب آخر للخلاف، وهو متى لقي المرء شيئا مخالفا كل المخالفة عوضا عما كان يرغب فيه . لأن عدم الحصول على ما يرغب الانسان فيه يوشك أن يكون عدم الحصول على شيء أصلا . تلك حكاية ذلك الرجل الذي كان قد قطع وعودا جميلة لمنّ وكان يقول له كلما أحسنت الغناء زدت في عطائك، فلما أصبح المغني جاء يطالب بتنفيذ الوعود فأجابه الآخر أنه أدى إليه لذة بلذة . فاذا كان كلاهما لم يكن ليريد إلا هذا لكان حسنا، ولكن اذا كان أحدهما يريد اللهو والآخر الكسب وأن أحدهما حصل على ما كان يريد والآخر لم يحصل عليه فموضوع الشركة لم يكن قد نفذ. لأنه ما دام بالانسان حاجة الى شيء فانه يتعلق به بشهوة وقد يهون عليه أن

§ ٤ — أدى إليه لذة بلذة — فانه قد جلب للمغني لذة بما أعطاه من الآمال الجميلة بتلك الوعود . وهذه النقطة مذكورة في أريديم بأجل من ذلك . وقد ظن أن أرسطو كان يعنى الاسكندر ولكن هذه الخدعة الدينية لا يمكن أن تأتلف مع كرم ذلك البطل المشهور . وينسب "بلوطارقه" في كتابه "حياة الاسكندر" هذا الخلداع الى "دونيس" .

— فموضوع الشركة — ان التعبير بالشركة ربما كان قويا في صدد علاقة وقتية كهذه ومع ذلك فهي حقه .

فانه متى كان هناك اتفاق صريح أو ضمني يمكن أن يقال هناك ما هو كالشركة .

يعطى كل ما عداه لتحصيله . § ٥ - ولكن بأى الطرفين هنا يتعلق أمر تعيين ثمن المعروف؟ أبمن كان البادئ فى إسدائه أم بمن كان البادئ فى قبوله ؟ فان الذى أسداه أولا يظهر أنه أعتمد على الثقة بكرم الآخر . كذلك كان يفعل فروطاغور ، كما يقال ، حينما كان بادئ الأمر يعلم شيئا ، اذ كان يقول لتلاميذه أن يقدر هو نفسه ثمن ما قد تعلمه وكان فروطاغور يقبل الثمن الذى يحدده تلميذه . § ٦ - فى الأحوال التى من هذا القليل يرجع غالبا الى هذا المثل :

”عينوا لأصدقائكم ربحا عادلا“

ان الذين يحملون غيرهم على اعطائهم نقودا ثم هم بعد ذلك بسبب مبالغتهم فيما يعدون به لا يوفون بشيء مما قالوا يعرضون أنفسهم الى اللوم بحق لأنهم لم يؤدوا التزاماتهم . § ٧ - تلك حيلة ربما يرى السفطائيون أنهم مضطرون لاتخاذها لأنهم قد لا يجدون أحدا يعطى نقودا مقابل العلم الذى يدعون أنهم يعلمونه . ولما كانوا بعد أن تسلموا النقود لم يفعلوا شيئا يحللها ، كانت الناس محقين فى الشكوى منهم . § ٨ - غير أنه فى جميع الأحوال التى ليس فيها اتفاق سابق على الخدمة التى تؤدى فهؤلاء الذين يسدون عفا ومن تلقاء أنفسهم لا يمكن البتة أن يكونوا عرضة للوم

§ ٥ - فروطاغور - هذا السفطائي يعتبر أنه أول من اقتضى أجرا من تلاميذه .

§ ٦ - المثل - هذا المثل مستمد من ”هيزود“ فى مؤلفه ”الأعمال والأيام“ البيت ٣٧٠ وهو مطابق للواقع .

§ ٧ - السفطائيون - يظهر أن أرسطو يعنى سفطائي زمانه ولكن السفطائيين كانوا قد أوشكوا على الاقراض تماما . وربما أراد بهذا السفطائيين الذين كانوا يعيشون فى زمن سقراط وأفلاطون . § ٨ - عرضة للوم - من جانب المدينين لهم بالمعروف . لأن من الجائز فى بعض الظروف أن يخطئ المرء اذ يسدى معروفا من تلقاء نفسه يضر من أسدى اليه بدل أن ينفعه .

كما قد قيل فيما سبق . لا محل لهذه المعاتبات في الصداقة المبنية على الفضيلة . اذن يجب الرجوع هنا الى النية وحدها في أداء المقابل لأن النية هي مقوم الصداقة والفضيلة على المعنى الخاص . وهذا هو أيضا الاحساس المتبادل الذي ينبغي أن يهدى أولئك الذين درسوا معا تعاليم الفلسفة . فانه لا طاقة للال على تقدير قيمة هذا المعروف . حتى الاجلال الذي يسديه المرء الى أستاذه لا يتناول البتة الى أن يكون جزاء وفاقا . بل يلزم المرء أن يقتصر على ما يقدر أن يفعله في حقه كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين .

§ ٩ — لكن متى لم يكن المعروف على هذا القدر من التزه وكان قد أسدى نظرا الى فائدة ما فانه يلزم أن يكون المعروف الذي يؤدى كمقابل جديرا ومناسبا في نظر الطرفين على السواء . وفي حال ما لم يكن مَرْضيا لا يكون من الضروري فقط بل من العدل أن الذي بدأ بإسداء المعروف هو نفسه الذي يحدد قيمة العوض ، لأنه اذا كان ما يقبله يساوى المنفعة التي كسبها الآخر أو اللذة التي ذاقها الآخر فان التعويض الذي دفعه هذا الأخير يكون هو كل ما يجب أن يكون . وعلى هذا النحو تجرى الأمور في الصفقات من كل نوع . § ١٠ — من الممالك ما تحظر قوانينها رفع المنازعة في العقود الاختيارية الى القضاء اعتمادا بلا ريب على هذا المبدأ : أن المشتكى يجب

— الذين درسوا معا — ما يلي ثبت أن المقصود هو علاقات المعلم بتلميذه ولكن في عبارة المتن إياهم حافظت عليه في الترجمة كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . راجع ما سبق ك ٨ ب ١٤ ف هـ هذا الاجلال العميق من جانب التلميذ لأستاذه معنى أولى به أن يكون هنديا من أن يكون اغريقيا . ففي الهند " الغورو " أى " مربى براهمان " هو ملحق تماما بالوالدين . ويعاقب على الخطايا التي تقع في حقه بنفس العقوبات التي يعاقب بها على ما يرتكب في حق الوالدين .

§ ١٠ — من الممالك — راجع ما سبق من التعليق ك ٨ ب ١٣ ف ٦ ولا يدرى كيف جرى بهذا التكرار هنا . فن البين أنه في المناقشات التي يتكلم عليها أرسطو لا يمكن أن يكون محل للداعى أمام المحاكم .

عليه أن يتفق مع ذلك الذى قد وضع فيه ثقته بنفس الطريقة التى بها تعاقد معه
 بادئ الأمر . والواقع أن هذا الذى قد حصل على هذه العلامة البادرة من الثقة يظهر
 أنه أكفأ لحسم النزاع بالعدل من هذا الذى اعتمد عليه . ذلك بأنه كثيرا ما يكون
 أولئك الذين يملكون الأشياء والذين يريدون ملكها لا يقدرونها بسعر واحد . بل أن
 ما يملكه الانسان وما يعطيه للأغيار يظهر دائما أنه أكثر ثمنا ومع ذلك فالمعاوضة
 تقع على الشروط وعلى القيمة التى يحددها الذى يقبل . ربما يكون المقياس الحقيقى
 للأشياء هو أن تقوم لا بالقيمة العالية التى يقدرها من يملكها ولكن بالقيمة التى كان
 يقومها بها هو نفسه قبل أن يملكها .

الباب الثانى

تمايز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين والاخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التى يجب مراعاتها فى السلوك كله .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا : هل يلزم أن يوجب المرء أباه الى كل شيء؟ هل تجب طاعته فى كل شيء؟ أم هل اذا كان الانسان مريضاً مثلاً يكون أولى به أن يطع الطبيب ؟ وهل لا يكون الأولى أن يُنتخب لقيادة الجيش رجل حرب ؟ ومن المسائل ما يشبه تلك أيضا : هل يلزم المرء أن يؤثر أن يسدى العرف الى صديقه على أن يسديه للرجل الفاضل؟ هل ينبغى للانسان أن يؤدى حق من أحسن اليه أولى من أن يهدى هدية له عند ما لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين؟

§ ٢ - أوليست هذه المسائل كلها مما يعسر حله بطريقة مضبوطة لما بين هذه الحالات المتباينة من الفروق فى العظم والصغر وفى الجدارة الأخلاقية وفى الضرورة؟

§ ٣ - إن ما يرى بلا أقل عناء هو أنه ليس من الممكن منح الشخص بعينه كل شيء . ومن جهة أخرى أن اعتراف المرء بالخدم التى أدت اليه أحسن من مواساة الرفقاء، فيجب عليه أن يبرئ ذمته نحو من أسدى اليه المعروف كما لو كان

- الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - هالك مسائل أخرى - من المحتمل أن يكون هنا قصص فى النص لأن علاقات الاتصال معدومة تماماً . وكل هذه المسائل بالغة من الدقة ما لا تبلغه من الأهمية .

§ ٢ - مما يعسر حله - يظهر على الضد من ذلك أن الحل ليس من الصعب فى شيء . وأن مجرد الذوق السليم كاف لحلها على أحكم وجه .

§ ٣ - بلا أقل عناء - هذا يظهر أنه يناقض بعض الشيء ما قيل عن صعوبة هذه المسائل .

هذا المعروف دينا عليه واجب الأداء، ذلك خير من تقديم هدية الى من يحبه .
 § ٤ - ولكن ربما لا تكون هذه القاعدة ممكنة التطبيق دائما . مثلا رجل افتدى
 من أيدي اللصوص هل يجب عليه في دوره أن يفتدى من افتداه أولا مهما كان .
 فاذا لم يكن ذلك المفتدى هو نفسه أسيرا ولكنه طلب رد قيمة الفدية التي دفعها
 هل ردها اليه أحق على المرء من تخليص والده ؟ لأنه قد يظهر أن الواجب هو أن
 يؤثر المرء والده لا على الأجنبي فقط بل على نفسه . § ٥ - أكتفى حينئذ بأن
 أكرر ما قلته وهو أنه يلزم المرء على العموم وفاء دينه . لكن اذا كان العطاء للغير
 أجمل أو أزم فمن هذه الجهة فقط ينبغي الترجيح بلا تردد . لأنه قد يمكن أحيانا أنه
 لا توجد المساواة الحقيقية في القيام بوفاء حق المعروف الذي أسداه اليك غيرك .
 مثال ذلك أن هذا الغير كان يعلم أنه يسدى الخير إلى رجل طيب مع أن الوفاء برد
 المثل سيكون الى رجل معروف بأنه رجل شرير . بل توجد أحوال فيها لا ينبغي
 في الواقع أن نقرض على طريق التبادل من كان أقرضنا في بادئ الأمر، فان واحدا
 في الواقع أقرض الآخر لأنه يعرفه رجلا خيرا وأنه كان واثقا من الوفاء . ولكن

§ ٤ - ولكن ربما - الحالة التي يستشهد بها أرسطو هي في الواقع محيرة . وهذا الفرض الذي ليس فيه
 شيء من المحال يستحق أن يناقش . فان الظروف الخصوصية دائما وزنا حاسما . وان الحلول التي يؤتى بها
 لحل هذه المسائل المخترعة اختراعا ربما لا تكون هي ما يتخذ المرء عمليا في سلوكه . وسيقول أرسطو نفسه
 ذلك عما قليل .

§ ٥ - يلزم المرء على العموم - الواقع أن أكد ما يكون في هذه المواد الدقيقة هو أن يستمسك المرء
 بالعمومات . ومن المستحيل تعيين شيء منها سلفا .

- أجمل وأزعم - لا يمكن المرء أن يقضى في هذا إلا في مواجهة الأشياء وإذن يكون على حصافة العقل
 أن نبين ماذا يأخذ وماذا يدع .

- معروف بأنه شرير - وربما كان الأحسن أن لا يقبل منه شيء .

الآخر لا يمكنه أن يعتمد على أن يوفيه دينه رجل خذاع . حينئذ اذا كان الأمر كذلك في الحقيقة فان الاعتبار لا يمكن أن يكون متساويا من الجانبين . فان لم يكن الأمر في الواقع كذلك فجزء اعتقاد المرء يشفع له اذا هو تصرف على هذا النحو . § ٦ - وعلى جملة من القول كما كررت فيما سبق أن جميع هذه النظريات الخاصة باحساسات الناس وأفعالهم تتغير كما تتغير الأحوال التي تنطبق عليها سواء بسواء . حينئذ فلا يلزم المرء أن يكون كريما نحو جميع الناس ولا أن يحب والده بكل شيء كما أنه لا يقرب كل الضحايا الى المشتري ، ذلك أمر بالغ من الوضوح غايته . § ٧ - وكما أن على الانسان واجبات متباينة جد التباين نحو والديه وإخوته وأصدقائه ومن أحسنوا إليه . كذلك ينبغي التمييز في إيفاء كل ما يتعلق به وما هو واجب له . حقا أن هذا هو ما يفعله الانسان على وجه العموم فيما يظهر . حينئذ يدعو المرء والديه الى عرسه ، ذلك لأن العائلة هي في الواقع مشتركة بينهم وأن جميع الحوادث التي تهمها يجب أن تكون مشتركة بينهم على السواء . ذلك هو عين السبب الذي يجعل حضور الجنائز في نظر الانسان أوجب واجب على والدين . § ٨ - كذلك يظهر أن الأولاد يجب عليهم قبل كل شيء أن يقوموا بنفقة والديهم . ذلك دين

- يوفيه دينه رجل خذاع - ربما كان هذا الاعتبار من أصح ما يكون . ولكن في هذه الحالة ما كان ينبغي الاقتراض من هذا الخذاع . لأنه بذلك يؤتبه تفوقا عليه . لأنه يسدى اليك العرف ولا تسدى اليه شيئا .

§ ٦ - كما كررت فيما سبق - والواقع أن أرسطو قد كرر غالبا أنه في الأخلاق لا يلزم الاقتصاد على النظريات بل لا بد من الارتباط بالعمليات . راجع على الخصوص ك ١ ب ٣ ف ١٤

- كل الضحايا الى المشتري - هذا التشبيه موجود أيضا في الأدب الى أويديم .

§ ٧ - التمييز - هذه مشكلة لطف وحسن ذوق .

- عرسه ... حضور الجنائز - تلك احساسات انسانية محضة كانت نامية في الأزمان القديمة ، على يظهر ، كما هي في الأمم الحاضرة .

§ ٨ - نفقة والديهم - الملاحظة السابقة بعينها .

يقومون بوفائه . ولقد يرى أن سد حاجات أولئك الذين يدين لهم الانسان بوجوده أحق من تكفل عياله . أما الاحترام فهو واجب على الانسان لوالديه كما هو واجب عليه للآلهة سواء بسواء . ولكنه ليس عليه كل أنواع الاحترام . فليس عليه مثلا الاحترام بعينه لأبيه ولأمه ، كما لا يحترم أباه على نحو ما يحترم عالم أو قائدا . ولكن عليه لأبيه الاجلال الواجب لأب وللأم الاجلال الواجب لأم .

§ ٩ - في كل فرصة ينبغي أن تبدى للناس الأكبر منك سنا الاحترام الواجب للسن . فيجب أن يقوم الانسان في حضرتهم وأن ينزل عن مكانه لهم وأن يكون لهم منه صنوف العطف من هذا القليل . والأمر بالعكس مع الرفقاء والاخوة ، لا ينبغي إلا الصراحة والاخلاص الذي يظهرهم على كل ما عندنا . وعلى جملة من القول يجب على المرء نحو والديه وأنداده في العشيرة ومواطنيه وفي جميع العلاقات الأخرى أن يكلف نفسه دائما أن يعطى كلا القدر الحق من صنوف الرعاية الواجبة له وأن يميز فيما يجب إعطاؤه اليهم بحسب درجة القرابة والاستحقاق أو الألفة . § ١٠ - هذه التمايز يكون أتيانها أسهل متى كان الأمر بصدد أشخاص من طبقتنا وتكون دقيقة بين الأشخاص الذين هم من طبقات مختلفة . ولكن هذا ليس سببا في الامتناع عنها بل يجب على المرء الاهتمام بملاحظة كل هذه الفروق على قدر الامكان .

- لأبيه وأمه - لا شك في أن أرسطو يريد أن يقول إن المرء لأمه حنانا أكثر .

§ ٩ - الاحترام الواجب للسن - نصاب جليله تثير في النفس ذكرى لقدمونيا . وكل النصاب التالية هي كذلك لطيفة ومحكمة .

§ ١٠ - من طبقتنا ... من طبقات مختلفة - هذه الفروق موجودة في جمعيتنا كما كانت موجودة في الجمعية الآتية .

الباب الثالث

قطع الصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزأه - لا يمكن الانسان أن يشكو إلا اذا كان قد انخدع بحجة مصطنعة - الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلا ، لا ينبغي قطع الصداقة إلا اذا ينس الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلا ، لا ينبغي له القطع على اطلاقه بل هو مدين دائما بشئ، لذكرى الماضي .

§ ١ - مسألة أخرى شائكة هي معرفة ما إذا كانت علاقات الصداقة يجب أن تقطع أو أن يحتفظ بها حينما يصبح الناس أغيار ما كانوا بعضهم نحو البعض الآخر . أم أنه لا شئ من الضرر في القطع حين يصير الناس الذين لم يكونوا ليتحابوا إلا بواسطة المنفعة أو اللذة لم يبق عندهم ما يؤتونه بعضهم بعضا؟ لما كان هذا هو موضوع صداقتهم الوحيد كان واضحاً كل الوضوح أن ينقطع تحابهم . وكل ما يمكن أن يُشتكى منه هو أن واحدا لا يجب إلا بالمنفعة أو باللذة يوهم مع ذلك أنه يجب حبا قلبيا . وفي الواقع كما أسلفنا ذلك في البداية أن العلة الأكثر شيوعا للفراق بين الأصدقاء هي أنهم لا يرتبطون بذات واحدة بعينها وأنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض بعنوان واحد بعينه . § ٢ - وحينئذ متى انخدع أحد الاثنين وافترض أنه محبوب بالقلب ، في حين أن الآخر لم يفعل شيئا يعطيه هذا الفهم

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب الى أويديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - أن تُقطع أو أن يحتفظ بها - يمكن أن يرى في العمل العادي في الحياة ان هذه المسئلة هي في الواقع صعبة وكثيرة الوقوع .

- كما أسلفنا ذلك في البداية - راجع ما سبق ب ١ ف ٣ من هذا الكتاب .

لا ينبغي له أن يلوم إلا نفسه . لكن إذا انخدع بمواربة صديقه المزعوم فله كل الحق في أن يشكو من خادعه . وقد يكون لومه أعدل من اللوم الذي يوجه الى أولئك الذين يضربون العملة الزائفة ، لأن الجريمة هنا موجهة الى شيء أنفس بكثير .

§ ٣ — لكن لنفرض الحالة التي فيها عقدت العلاقة مع رجل بسبب أنه كان قد ظنّ طيباً وأنه بعد ذلك قد صار رذيلاً وأنه بحسب الظاهر فقط قد صارَ ، فهل يستمر المرء في أن يحبه ؟ أم هل لا يكون جائزاً أن يحبه أيضاً ما دام أن الانسان لا يجب بلا تمييز بل هو يجب فقط من هو طيب ؟ لأن الذي كان يراد حبه ليس شريراً ولا هو ينبغي أن يُحَبَّ . فانه لا ينبغي حب الاشرار كما لا ينبغي مشابهتم . على أنه معلوم أن الخليط يشبه الخليط . وحينئذ هاك هي المسئلة : هل يلزم القطع على الفور أم هل يجب التفصيل ، وأن يقطع لا مع الجميع ولكن مع أولئك الذين قد صار فساد أخلاقهم منذ الآن عضالاً ؟ ما دام هناك أمل في إصلاحهم فينبغي مساعدتهم على نجاة فضيلتهم بعناية تفوق العناية التي تبذل لاصلاح ثروتهم بالنسبة لأن تلك

§ ٢ — أن يلوم إلا نفسه — اذا كان الانسان متصفاً من نفسه لم يفعل إلا ذلك في أكثر الأحيان . فان الانسان في الغالب يخدع نفسه أكثر مما يخدعه غيره . ولكن من الهين أن يقسو المرء على غيره أكثر منه على نفسه .

— صديقه المزعوم — أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

— العملة الزائفة — تشبه بدیع محكم .

§ ٣ — لنفرض الحالة — ليس في هذا شيء من التخيل . بل تلك مسئلة طالما وضعها كل منا لنفسه في ميته .

— ما دام هناك أمل في اصلاحهم — قيد غاية في اللطف وعمل للغاية . ولكن الصعوبة هي في صواب الحكم على ما اذا كان الصلاح الأخلاق قد أصبح محالاً تماماً أم لا .

الخدمة هي أشرف وأحق بالصدقة الحقة . في هذه الحالة لا خطأ على المرء في أن يقطع ، لأنه لم يكن هذا هو الرجل الذى أريد اتخاذه صديقا ، ومذ قد تغير هكذا تغيرا تاما وأنه لم يبق بعد في الامكان نجاته برّده الى ما كان فما على الانسان إلا أن يتبعد عنه .

§ ٤ — افرض أيضا حالة أخرى : أن يبق أحد الصديقين ما كان ، والآخر بصيرورته أشد ميزة من الجهة الأخلاقية وصل الى أن يفوقه بكثير في الفضيلة . فهل يجب على هذا أن تستمر صداقته ؟ أم هل هذا شيء غير ممكن ؟ وتصير الصعوبة واضحة كل الوضوح متى كانت المسافة بين الصديقين كبيرة جدًا كما يقع في الصداقات المعقودة منذ الطفولة . فاذا بق أحدهما طفلا بعقله وقد صار الآخر رجلا مليئا بالقوة والكفاءة فكيف يمكن أن يبقيا صديقين ما دام أنهما لا تروقهما بعد الأشياء بعينها ولم يكن لأحدهما بعد ما للآخر من الأفراح والأتراح بعينها ؟ لن يكون بينهما بعد تبادل الاحساسات التي بدونها لا صداقة ممكنة ما دام لم يبق بعد حيثئذ وسيلة للعيشة معا بلا تكلف كما وضّحناه آنفا أكثر من مرة .

§ ٥ — ولكن أليس من المعاملة القاسية أن تكون معه كما لو لم يكن صديقك أبدا ؟ أم ينبغى بالأولى الاحتفاظ بذكرى الصداقة التي أحسها المرء في الماضي ؟ كما أن

§ ٤ — افرض أيضا حالة أخرى — هذه الحالة الثانية هي أيضا واقعية .

— الصداقات المعقودة منذ الطفولة — ذلك بأن مرور الزمان في الواقع يأتي شيئا فشيئا أعظم

التغيرات .

— كما وضّحناه آنفا أكثر من مرة — راجع ما سبق ك ٨ ب ٥ ف ٦

§ ٥ — الاحتفاظ بذكرى — هذا هو المقياس الحق . فلا ينبغى للانسان احتراماً لنفسه أن يعامل

صديقه كما يعامل مجرد أجنبي حتى ولو لم يعد يحترمه كما كان يفعل قبلا .

الإنسان يعتقد واجبا عليه أن يكون أشدّ عطفا على أصدقائه منه على الأجانب كذلك يجب أن يحابي بعض الشيء ذلك الماضي الذي شهد ارتباطكم إلا أن يكون القطع مع ذلك قد جاء من افراط في فساد لا يغتفر .

— فساد لا يغتفر — هذه القواعد الحكيمة تجدد ذكرى نصائح الفيثاغورثيين . ففى ظهر صديق بأنه غير أهل للحبة والاحترام فانهم كانوا ينفونه من الجمعية . وقد كانوا يقيمون مشهدا كانوا يكتبون عليه اسمه الذى كان من المحرم أن يتلفظ به . وكان الواجب على أرسطو أن يضيف إلى ما قال أن هذه العقوبات الواقعة على القلب هي دائما موجعة وأنها تسمى أكثر من موت الصديق .

الباب الرابع

صداقة المرء للأغيار تأتي من محبته لنفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخبير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير للخير لا غير - الحياة عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالآثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلى - شقاؤه ونفسه - كرهه للحياة - بغضه لنفسه - الانتحار - مزايا الفضيلة .

§ ١ - إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التي تكون الصداقات الحلقة يظهر أنها تستمد أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته . فقد يعتبر المرء صديقا ذلك الذى يريد لك الخير إن ظاهرا وإن حقا ويفعله معك وهو يقصد به قصدك ليس غير . وكذلك هذا الذى لا يرغب فى حياة صديقه وسعادته إلا من أجل هذا الصديق ذاته . هذه هى على التحقيق المحبة التزيمية التي تشعر بها الأمهات نحو أولادهن والتي يجدها الأصدقاء عند الصلح بعد الخصام . وقد يقال أيضا أحيانا إن الصديق هو ذلك الذى يعيش معك . والذى يتحد وإياك فى الأدواق والذى تسره مسراتك وتخزنه أحزانك ، هذه هى العاطفة التي تشاهد على الخصوص فى الأمهات ، تلك بعض الخصائص التي بها تتخذ الصداقة الحلقة . § ٢ - هذه هى بالضبط جميع الاحساسات التي يحسها الرجل الخبير نحو ذاته والتي يحسها أيضا الرجال الأغيار من حيث كونهم

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - يظهر أنها تستمد أصلها - وليس معنى هذا أن الآثرة هى أساس الصداقة . هيأت . فإن الصداقة فى نظر أرسطو ليست حقيقية إلا متى كانت منزهة عن الغرض . بل هو يريد أن يقول فقط ان المرء نحو صديقه من الاحساسات ما له نحو نفسه . على أن هذا التشبيه ، فيما يظهر لى ، متكلف وأن العلاقات التي يجدها المرء نحو آخر لا يمكن البتة أن تكون هى ما يجده نحو نفسه . وهذا هو الذى جعل أرسطو يتخذ صيغة مريية ليعبر بها عن فكرته .

§ ٢ - التي يحسها الرجل الخبير - من المحال تقرير ثنائية الانسان بصورة أظهر من هذه ولوائه بالواسطة .

يعتقدون أنهم أخيار . لأنه يظهر ، كما أسلفت ، أن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن اتخاذهما مقياسا لغيرهما . فرجل كهذا هو دائماً مع نفسه على وفاق ولا يرغب بكل أجزاء نفسه إلا في الأشياء بأعيانها . إنه لا يرى إلا الخير ولا يصطنع لنفسه إلا الخير أو ما يظهر له أنه الخير . وإن آية الرجل الخيرى أن يعمل الخير ليس غير . وإنه يعمل لنفسه ، لأنه يعمل للعقل الذى هو فيه والذى هو خلاصة الانسان فى كل واحد منا . لاشك فى أنه يرغب فى الحياة وفى حفظ ذاته لكنه قبل كل شئ يريد أن يُحيى الأصل الذى به يفكر وينجيه لأن الحياة عند الانسان الخيرى خير حق .

§ ٣ - إذن كل منا يريد الخير لنفسه . لكن إذا صار الانسان غير ما كان وتبدل طبعه فهو لا يرغب بعدئذ لهذا الشخص الجديد فى كل الخيرات التى كان يتمتعها للآخر . لأنه إذا كان الله ذاته يملك الخير فى الحال فذلك لأنه باق هو ما هو بأصله . وإن المبدأ العاقل فى الانسان هو أصل الشخص أو هو يظهر على الأقل أنه أصله أكثر من كل ما فىنا من مبدأ آخر . § ٤ - حينئذ متى اتصف انسان حقاً بالفضيلة فانه يريد الاستمرار فى أن يعيش مع نفسه لأنه يجد فى ذلك لذة حقيقية . إن ذكريات أعماله الماضية ملائى حلاوة وآماله فى أعماله المستقبلية نبيلة كذلك . وما تلك

- كما أسلفت - راجع ما سبق ك ٣ ب ٥ ف ٥

- والذى هو خلاصة الانسان - مبدأ أفلاطونى محض .

- هى خير حق - ملاحظة بعيدة الفور يمكن بها فى العمل الحكم على فضيلة الناس واستحقاقهم فان النفوس السليمة المستترة لا تسب الحياة مهما كانت مؤلة تلك البلايا التى يلقونها فيها .

§ ٣ - إذا صار الانسان غير ما كان - وهذا ما يمكن وقوعه متى أنسدت الرذيلة القلب وسقطت النفس عوضاً عن أن تصلح وتسمو .

§ ٤ - حينئذ متى اتصف انسان - وصف بجيب لا غتباط الضمير فانه تحليل متقن ومحكم .

إلا إحساسات مقبولة . إن هذه الافكار الكثيرة تملأ عقله استمتاعا شريفا وإنه ليرضيه أن يحنّ على الخصوص لنفسه ولسراته الخاصة ولآلامه الخاصة لأن عنده اللذة والألم يتعلقان دائما بالموضوعات أعيانها ولا يتغيران بلا انقطاع من موضوع الى آخر . ليس لقلبه البتة أن يتقدم إذا كان يصح التعبير هكذا . ولما كان رجل الخير هو دائما على هذه الاستعدادات نحو ذاته ، وكان المرء نحو صديقه كما يكون نحو ذاته شخصيا باعتبار أن صديقنا هو نحن نحن بصورة أخرى نتج من ذلك أن الصداقة توشك كثيرا أن تكون هي ما قلنا آنفا وأنه يجب أن يسمى أصدقاء أولئك الذين بينهم هذه الروابط المتبادلة .

§ ٥ — أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولا يوجد في الواقع حب للذات نحو الذات فاننا تركها الآن في ناحية ونقتصر على القول أن الصداقة توجد على التحقيق كلما اجتمع شرطان أو أكثر من الشروط التي بينها وأنه متى تطرفت الصداقة أشبهت كثيرا المحبة التي يجدها المرء نحو نفسه .

§ ٦ — على أن هذه الشروط يمكن أن تظهر عند العامى من الناس بل بين الأشرار . لكن أليس أن هؤلاء لا يجمعون بين هذه الشروط إلا بقدر ما تعجبهم أنفسهم

§ ٥ — حب للذات نحو الذات — هذه الظاهرة البسيكولوجية هي في الحق محل لان يدهش لها كل الدهش . ولكن هذا لا يمنع من أنها حقيقة . فقد رزق الانسان أن يحب نفسه هو الى قدرا أكثر شدة أو أقل كما رزق أن يبغضها كما سينبه إليه أرسطوفيا بل . وقد كان من شأن هذا الاعتبار الأخير أن ينهى المناقشة بالنسبة له .

— تركها الآن في ناحية — لا أظن أن أرسطو قد عاد الى هذه المسئلة وعلى الأقل في المؤلفات التي وصلت اليها منه .

§ ٦ — هذه الشروط — التعليق السابق بنفسه .

وبقدر ما يظنون أنفسهم أخياراً؟ لان هذه المحبات لا تتكوّن أبداً عند الناس فاسدى الأخلاق والمجرمين . § ٧ - بل يمكن أن يقال انها لا تكاد تجتمع عند الذين ليسوا أخياراً . انهم ونفوسهم دائماً فى شقاق . انهم يرغبون فى شىء ويريدون منه شيئاً آخر، فثأهم كمثل الفساق الذين لا يضبطون أنفسهم سواء بسواء . فبدلاً من الأشياء التى يظهر لهم أنفسهم انها طيبة جداً يؤثرون أشياء مقبولة لديهم لكنها مشؤمة عليهم . § ٨ - وآخرون على عكس ذلك يمتنعون عن عمل ما يظهر لهم أنه خير ما يؤكد منفعتهم إما جيناً وإما كسلاً . وآخرون أيضاً بعد أن كسبوا كثيراً من السيئات يرجعون على أنفسهم بالبغضاء لما كان من فساد أخلاقهم ، ترجعهم الحياة فيتهربون منها وينتهى أمرهم بالانتحار . § ٩ - ان الأشرار فى مكنة من أن يحثوا عن أناس يقضون معهم أيامهم ولكنهم قبل كل شىء يهربون من ذواتهم . فاذا خلوا الى أنفسهم لا تقدم لهم ذاكرتهم الا ذكريات مؤلمة . وأما عن المستقبل فهم يحملون بمقاصد ليست أقل استحقاقاً للوم . فى حين أنهم على ضد ذلك فى رفاقة الغير ينسون هذه المعانى البغيضة . ولما لم يكن فيهم ما يُحب لا يحسّون نحو أنفسهم عاطفة من الحب أيا كانت . ان أمثال هؤلاء لا يحنّون الى لذاتهم ولا الى آلامهم . أنفسهم فى شقاق، ففى حين أن جزء النفس الفلانى يحزن للمحرمات

§ ٧ - عند الذين ليسوا أخياراً - يفرق أرسطو بين الناس الذين ليسوا أخياراً وبين أولئك الذين هم أشرار بكل معنى الكلمة . فالصداقة ليست ممكنة حتى عند الأولين كما هى غير ممكنة عند الآخرين .

§ ٨ - وينتهى أمرهم بالانتحار - لا يكاد يوجد فى التاريخ القديم ضروب الانتحار من هذا النوع . ولكنه يجب تصديق شهادة أرسطو . فان زخ الضمير قد دفع أكثر من مجرم الى الانتحار .

§ ٩ - ان الأشرار ... - هذا التصوير لضمير مجرم مضاد كل التضاد للتصوير الذى سبقه وهو كئله

محل للاعجاب .

التي يراه مضطرا إلى معاناتها فإن الجزء الآخر يتلذذ باحتمالها. وذلك من فساد الخلق. فأحد هذين الاحساسين يجذب الإنسان من ناحية والآخر يجذبه من الناحية الأخرى، فيمكن القول أنه على هذه الحالة مقطّع إربا . § ١٠ - لكن لما كان غير ممكن أن يجتمع للراء اللذة والألم معا، كاد لا يستأخر عن أن يحزن لما أصاب من اللذة وودّ لو أنه لا يكون قد ذاق هذه اللذات، لأنّ الأشرار يملؤهم الندم دائما على كل ما يعملون . على هذا حينئذ أكرر أن الشرير لا يظهر أبدا مستعدا لحب ذاته لأنه في الواقع ليس فيه شيء يُحِب . لكن إذا كانت هذه الحال النفسية هي على التحقيق محزنة ومبئسة لزمه اجتناب الرذيلة بكل قواه والتشبث في حدة بأن يصير فاضلا لأنه بهذا وحده يستطيع الإنسان أن يميل إلى حب نفسه وأن يصير صديقا للأغيار .

- مقطّع إربا - مجاز محكم .

§ ١٠ - مستعدا لحب ذاته - هذا الباب كله هو على التحقيق من أجل الفصول التي كتبها أرسطو وأبعدها غورا . ولقد أحسن "جيفانيوس" الذي استشهد به "زيل" إذ سماه "رأسا ذهبيا" يكاد يكون الهيا وهذا مدح كبير عادل .

الباب الخامس

في العطف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه إلى النكرات وأنه سطحي جدًا -
التأثير الفعال للرؤية في الصداقة وفي الحب - كيف أن العطف يمكن أن يستحيل إلى الصداقة - السبب
العادي للعطف .

§ ١ - العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط . إنه قد يتجه حتى
نحو النكرات من حيث لا يعرفون الاحساس الذي يوجه نحوهم . ليس الأمر كذلك
في أمر الصداقة كما بينت فيما سبق . كذلك ليس العطف هو الميل إلى الحب لأنه
خلو من القوة والرغبة وهما علامتان اللتان يصحبان الميل عادة . § ٢ - حينئذ
الميل يتكون بالعادة لكن العطف يمكن أن يكون طفرة، ومثاله التعلق بأناس يصارعون،
فإن من يشهدونهم يكافون يحسون نحوهم العطف ويساعدونهم على ما يتغنون دون
أن يناصروهم شخصيا في المصارعة عن كذب . أكرر حينئذ أن هذا العطف هو
بغائي والاحساس الذي يولده ليس إلا سطحيًا . § ٣ - ذلك بأنه يظهر لي
أن الصداقة كالحب تبدئ بلذة النظر لأنه إذا لم يعجب المرء رواء الشخص
لا يمكنه أن يحب . ليس معنى هذا أن الحب يقع في المرء لمجرد أن الصورة قد

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٧ .

§ ١ - العطف - التفريق الذي يبينه أرسطو هنا دقيق جدًا ولله حق جدًا .

- فيما سبق - ر . ك ٨ ب ٢ ف ٣ .

- الميل إلى الحب - فرق دقيق أيضا ولكنه حق كما سيظهر فيما يلي .

§ ٢ - يناصروهم شخصيا - وبالنتيجة يؤتونهم دليلا على المحبة .

§ ٣ - بلذة النظر - هذه الملاحظة التي يمكن أن يجادل فيها النظر الشخصي هي بعيدة الغور جدًا .

فلا أعلن أمر أيمنه أن يصير صديقا لأنسان ينفض شخصه المادى .

سبته . لا يكون من الحب إلا متى أسف المرء على غيبة شخص ورغب في حضرته .
 § ٤ — حقا أن الصديقين لا يكونان صديقين إلا بعد أن يحس كلاهما بادئ الأمر
 بعطف نحو الآخر . لكنه لا يكفي أن يكون للمرء عطف ليكون محبا . بل يقصر
 الأمر على أن يتمنى المرء الخير لأولئك الذين يحس نحوهم العطف من غير أن يكون مع
 ذلك مستعدا لأن يعمل لهم أى شيء ولا أن يكلف نفسه لأجلهم شيئا أيا كان .
 واذن لا يكون إلا من باب المجاز أن يقال على العطف انه من الصداقة . لكن يمكن
 أن يقال إن العطف متى استطال مع الزمان ووصل الى أن يكون عادة صار صداقة حقة
 لا صداقة منفعة ولا صداقة لذة لأن العطف لا يستمد أصله من أحد هذين السببين
 ولا من الآخر . والواقع أن من قبل خدمة ردّ عطفًا مقابل المعروف الذى أسدى إليه
 ويكون بذلك قد أدى واجبا . لكن متى رجا المرء نجاح آخر بسبب أنه يرجو من ذلك
 فائدة فالظاهر أنه لا يكون به عطف على ذلك الشخص بل عطف على نفسه كما أنه
 لا يكون صديقا ذلك الذى تقف آخر على أمل أن يجتز لنفسه من وراء ذلك ربحا .
 § ٥ — وعلى العموم فالعطف تثيره الفضيلة واستحقاق كيفا اتفق كلما ظهر
 شخص لآخر بمظهر الشرف أو الشجاعة أو أى كيف من هذا القبيل كشأن المصارعين
 الذين ذكرتهم آنفا .

§ ٤ — لأن يعمل لهم أى شيء . — هذا ، فإيا يظهر ، يناقض ما قبل آتقا مادام أن أرسطو كان يفترض
 أن المرء بالعطف يكون مستعدا الى أن يخوض غمار الجلال .

§ ٥ — تثيره الفضيلة — هذا أصل حق وشريف فان المرء لا يشعر بالعطف على من يحتقرهم .
 — الذين ذكرتهم آنفا — فى أول هذا الباب .

الباب السادس

في الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء - نتائج الوفاق الباهرة في الممالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق الوخيمة - "أيتوقل" و"بولينيس" - الوفاق يقتضى دائماً أناساً أخياراً - الاضرار هم أبداً في شقاق بسبب أثرهم التي لا قيد لها .

§ ١ - يظهر أن الوفاق أيضاً فيه شيء من الصداقة ولذلك يلزم أن لا يلتبس بمطابقة الآراء لأن هذه المطابقة يمكن أن تكون حتى بين أناس لا يعرف بعضهم بعضاً . لا يمكن أن يقال على من اتحدت أفكارهم في شيء بعينه إن بينهم وفاقاً . ففى علم الفلك مثلاً إذا تطابقت الآراء على مسائله فذلك لا يقتضى أقل محبة . وعلى ضد ذلك يقال على الممالك إنها تتمتع بالوفاق متى كان الوفاق على المنافع العامة سائداً فيها . فيها يتحد الناس في الرأي ويتعاون الجميع في تنفيذ ذلك القرار المشترك .

§ ٢ - فالوفاق إذن ينطبق دائماً على أفعال وعلى الخصوص الأفعال ذات الأهمية والتي يمكن أن تكون نافعة للجزئين على السواء أو نافعة لجميع المدنيين إذا كان الأمر بصدد مملكة كأن يجمع الناس فيها مثلاً على أن جميع الساطات يجب أن تكون بالانتخاب أو أنه يلزم مخالفة للقدمونيين أو أن "فيطاقوس" يجب أن تحصر

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٧

§ ١ - لا يقتضى أقل محبة - التمييز في لغتنا (الفرنسية) وفي اللاتينية أمهل منه في اللغة الاغريقية لأن كلمة الوفاق تدل بذاتها على أن للقلب نصيباً في هذه العاطفة . أما في اللغة الاغريقية فالأمر على ضد ذلك لأن التفسير الاشتقاق يرجع الى معنى العقل أو الى الفطنة أكثر من رجوعه الى معنى القلب . ولذلك كان الالتباس فيها ممكناً .

§ ٢ - دائماً على أفعال - هذه المبادئ عيناها قد فصلت في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أويديم .

- فيطاقوس - طاغية ميتيلين . راجع السياسة ك ٣ ب ٩ ف ٥ ص ١٧٧ من ترجمتي الطبعة الثانية .

السلطة في يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها . فتي كان الأمر على ضدّ ذلك ورغب كل واحد من حزبي المملكة في أن يستقل بالسلطة فهناك الشقاق كما هو بين خطّاب الفينيقيّات . لأنه لا يكفى في تحقيق الوفاق أن يتحد الحزبان نظرا في موضوع بعينه أيا كان ، بل لا بدّ فوق ذلك أن يحسّا إحساسا واحدا بعينه في الظروف بعينها ومثال ذلك أن يتوافق الشعب والطبقات العليا على إعطاء السلطة للأكفاء من أهل المدينة لانه بذلك يحصل كل واحد على ما يتغنى . الوفاق مفهوما على هذا النحو يصير بوجه ما صداقة مدنية كما قد قلت . لأنه حينئذ ينصبّ على المنافع العامة وعلى جميع حاجات الحياة الاجتماعية .

§ ٣ — لكن هذا الوفاق يقتضى دائماً قلوبا طيبة فالواقع أن هذه القلوب هي على وفاق مع ذواتها أولا ثم هي على وفاق بينها بالتبادل . لانها كما يقال لا يشغلها إلا الاشياء عينها . ان إرادات هذه العقول الحصيفة تبقى غير مزعزعة وليس بها مد وجزر كما في أوريف . انها لا تريد إلا الاشياء العادلة والنافعة وترغب فيها باخلاص للنفعة العامة . § ٤ — وهيئات أن يكون ذلك بين الاشرار فالوفاق بينهم غير ممكن

— خطّاب الفينيقيّات — وهما ” إيتوقل “ ” وپولينيس “ ومعلوم أن موضوع القصة المعنونة بهذا الاسم هو البغض والقتال بين ابني ” أوديب “ وعنوان الرواية يجي . من أن نساء فينيقيّات هنّ اللواتي كنّ في بمتة في ” دلفوس “ يؤلفن جوقة المرنمات . وهذه القصة من أشد قصص أوريفيد تأثيرا .

§ ٣ — كما في أوريف — معروف أن ظاهرة المد والجزر واضحة جدا في ” أوريف “ بين ” أوبي “ و ” بيوتيا “ ويكاد يكون هذا الموضع هو الوحيد في البحر الأبيض المتوسط حيث هذه الظاهرة محسوسة

إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا كما أنهم لا يستطيعون أن يكونوا أصدقاء زمانا طويلا . لانهم يرغبون في نصيب مبالغ فيه في المنافع ويأخذون أقل ما يستطيعون في المتاعب والتنفقات العامة . ولما كان كل واحد منهم لا يريد إلا المنافع لذاته تلصص على جاره ووقف في وجهه وباعتبار أن المنفعة العامة لاتهم أحدا فلا تلبث أن يضحى بها . وحينئذ يقعون في الشقاق اذ يحاولون أن يكره بعضهم بعضا على رعاية العدل دون أن يريد أحدهم أن يلتزم تطبيقه على نفسه .

§ ٤ - الا أن يكون في لحظات قصيرة جدا - ملاحظة محكمة على رغم ظواهرها . وان أرسطو لدعها بحجج تؤيدها تجربة الحياة .

الباب السابع

في النعم - المنعم يُحب على العموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا الفعل الغريب - المقارنة السيئة للديون - "إبيشارم" - ايضاح أرسطو طاليس الخاص - حب الفنانين لصنعتهم حب الشعراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - اللذة الفاعلة أعلى من اللذة المتفعلة - ينعم المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من التعب - حنو الأم البليغ على أولادها .

§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم أنهم يحبون من أحسنوا إليهم أكثر مما يجب أولئك الذين قبلوا العرف من أسدوه إليهم . هذا الفارق تظهر عليه المخالفة لكل معقول ، لذلك بحث في أسبابه . فالرأى الأكثر شيوعا هو أن الآخرين بوجه ما مدينون والاولين هم دائئون . حينئذ كما أنه في شأن الديون قد يتنى المدينون مع الارتياح أن من أقروضهم لن يكونوا بعد . وأن المقرضين على ضد ذلك يذهبون إلى حد أن يشغلوا أنفسهم مع العناية بأمر مدينهم ، كذلك أيضا أولئك الذين أسدوا معروفًا يودون لو يعيش مدينهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجليل يوما على المعروف الذي قبلوه ، في حين أن الآخرين قليلا ما يفكرون فيما يجب عليهم لهم من المقابل . وقد لا يفوت "إبيشارم" أن يقول إن أولئك الذين يعبرون هذا

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أو ديم ك ٧ ب ٨

§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم - بهذا العموم يظهر أن ملاحظة أرسطو حقيقية . وان الاعتراف بالجميل شيء نادر .

- يعرفوا لهم الجليل يوما - هذا السبب ليس هو الحسن وان أرسطو سيدي أسبابا أحسن منه فيما يلي ، فان من غير العادى أن يسدى المرء معروفًا الى الناس وهو يحسب لذلك حسابا لمنفعته الشخصية . بل الغالب أن يسدى هذا المعروف بدافع العطف وطيبة القلب .

- "إبيشارم" - لا يعرف فيما خلا هذا الموضع حكم إبيشارم هذا . وربما كان مجرد أسلوب جملة ينتقده أرسطو على هذا الشاعر .

التعبير "ياخذون الامر من جهته السيئة" . ولكنه مطابق للضعف الانساني لان الناس في العادة قلما يدكرون النعم ويؤثرون أن يقبلوا المعروف على أن يصنعوه .

§ ٢ - أما أنا فيظهر لي أن العلة هنا أدخل في باب الطبيعي وأنها ليس بينها وبين ما يجري في شأن الديون أقل رابطة . بديا ليس بالدائنين أدنى محبة لمدينهم ، فإذا رغبوا في أن يروهم قادرين على عملهم فذلك في رقبة السداد الذي ينتظرونه . ولكن على ضد ذلك أولئك الذين أسدوا المعروف يحبون ويعزون مدينهم به ولو كان هؤلاء لا ينفعونهم شيئا في الحال وليسوا على أن ينفعوا قادرين . § ٣ - هذا هو بالضبط ذلك الإحساس عينه الذي يحسه الفنانون نحو صناعاتهم . فليس ولا واحد منهم لا يحب صنع يده الخاص أكثر من أن يحبه صنيعة إن اتفق أنه انتعش وحي . هذه المشاهدة بارزة على الخصوص في الشعراء ، فإنهم يفتنون بمؤلفاتهم الخاصة ويعزونها كما لو كانت أولادهم . § ٤ - هذا هو بالضبط حال المنعمين . فان الشخص الذي أنعموا عليه هو صنيعتهم فهم يحبونه أكثر من أن يحب الصنيعة من اصطنعه . والعلة في ذلك بسيطة . ذلك بأن الحياة أى الكون بالنسبة لكل من يتمتع به شيء أفضل من سائر الأشياء ، شيء عزيز جدا . ونحن لا كون لنا إلا

§ ٢ - أدخل في باب الطبيعي - لأرسلو الحق كله في ذلك . فان المرء يفعل عادة في هذه الأحوال بدافع الطبع وبلا ترو .

§ ٣ - الفنانون نحو صناعاتهم - إيضاح ليس بدعيا فقط بل هو غاية في المثانة .

- بارزة على الخصوص في الشعراء - لأن مؤلفاتهم صوغ الكلام والأشعار .

§ ٤ - حال المنعمين - ربما كانت الإيضاح دقيقا بعض الشيء . ولكنه حق . فان رؤية المدين بالمعروف أو ذكره تذكرك العمل الصالح الذي أتيت به فترضي عن نفسك بمناسبته وتحبه إذ تحب نفسك .

بالعمل أى من حيث إننا نعيش ونعمل . فمن يُخلق خلقا فهو على وجه ما كائن بعمله ذاته . فهو يجب إذن صنيعه لأنه يجب أيضا أن يكون ، وهذا إحساس طبيعى جدا . لان ما ليس هو إلا بالقوة يظهره الصنيع ويجعله بالفعل . § ٥ - زد على هذا فيما يتعلق بالفعل أن فيه شيئا من النبيل والجميل بالنسبة للنعم بحيث إنه يتمتع به في موضوع هذا الفعل . لكنه في الوقت عينه لا شيء من الجميل ، بالنسبة للنعم عليه ، فيمن يسدى إليه المعروف . وليس فيه على الاكثر إلا النافع أى ما هو أقل قبولا عند النفس بكثير وأقل استحفاقا لأن يجب . § ٦ - إنما الفعل الحالى هو الذى يجعل لنا لذة ، وفي المستقبل إنما هو الرجاء ، وفي الماضى إنما هو الذكرى . لكن اللذة الأكثر حدة بلا معارضة هى العمل هى الحالى الذى هو بلا شك حقيق كذلك بأن يحبه المرء . وعلى هذا إذن فالصنيع يبقى بالنسبة لمن اصطنعه لأن الجميل باق ، في حين أن النافع عما قريب زائل بالنسبة لمن قبل النعمة . وذكرى الأشياء الجميلة التى يصنعها المرء مستطابة جدا . ولكن ذكرى الأشياء النافعة التى استفاد المرء منها قد لا تكون البتة وقد تكون ولكن على قدر قليل بلا شك . ذلك بأن المرء إنما يرغب فى الاشياء بانتظارها والرجاء فيها ولكن الحب يكاد يكون فعلا وانتاجا ، فكون المرء محبوا ليس الا احتمالا وقبولا . وبالنتيجة فالحب والنتاج التى يستتبعها تكون من جهة من هم أفعل أثرا . § ٧ - يلزم أن يلاحظ فوق ذلك أن الانسان يتعلق دائما أكثر بما كلفه عناء . وعلى هذا مثلا أولئك الذين قد كسبوا ثروتهم بأيديهم يقدرونها

§ ٥ - زد على هذا - هذا السبب الجديد هو أقطع في التدليل .

§ ٦ - إنما الفعل الحالى - زدت الكلمة الثانية وصفا مفسرا لا ولى .

§ ٧ - يلزم أن يلاحظ فوق ذلك - هذا السبب الأخير ولو أنه أدق من سوابقه إلا أنه ليس أقل منها في صحته ومطابقته للواقع .

قدرها أكثر من أولئك الذين تلقوها بالإرث . وقبول نعمة شيء بالبدية لا يستدعى البتة مجهودا شاقا في حين أن إسداءها يكلف في الغالب مجهودا كبيرا . من أجل ذلك كان حب الوالدات لأولادهن أزيد : فان اشتراكهن في النسل قد كان من المشقة بمكان وإنهن ليعلمن حق العلم أن أولادهن ملك لهن . وهذا بلا شك هو أيضا احساس المنعمين نحو المنعم عليهم .

— حب الوالدات لأولادهن أزيد — ملاحظة حقة جدا يمكن تحقيقها بما يصيب العائلات من المصائب القاسية التي تقع عليها غالب الأحيان .

— يعلمن حق العلم — ليست هذه الاحالة استثنائية . فان الجاري في العادة على الأكثر هو أن الأبوة ليست محلا للشك . والحق هو أن الأمهات قد أصابهن من الألم أكثر بكثير سواء أكان ذلك في الحمل والوضع أم بعد الولادة . وإن صنوف العناية التي يقمن بها في سنينا الأولى تأخذهن بالتعلق بنا أكثر من الولادة نفسها .

الباب الثامن

في الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر البتة إلا في أن يحسن الفعل بصرف النظر عن منفعة الخاصة - السفسة لتبرير الأثرة - يلزم التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة المذمومة والعامية - الأثرة التي تنحصر في أن يكون المرء أفضل وأزهر من جميع الناس هي مدحوة جدًا - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - إحتقار الثروة - الشهوة الغالية في الخير وفي المجد .

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم بما اذا كان يصح أن يحب الانسان نفسه إيثارا لها على بقية الأغيار . أم اذا كان الأحسن هو حب الغير . لأنه يلام عادة أولئك الذين يغفلون في حب أنفسهم ويسمون أنانيين كأنما يراد إنجالحهم من هذا الافراط . والواقع أن الشرير لا يظهر أنه يعمل البتة إلا موجهها عمله نحو ذاته وحده . وكلما فسد اشتدت هذه الرذيلة في نفسه . كذلك يعاب عليه أنه لا يعمل عملا أيا كان خارجا عما يسميه شخصيا وعلى ضد ذلك الرجل الصالح لا يعمل إلا للخير ، وكلما زاد صلاحه قصر عمله على الفعل للخير فهو نساء لمنفعته الخاصة في جانب منفعة صديقه .

§ ٢ - لكنه يحجب على ذلك : أن الواقعيات تناقض كل هذه النظريات

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم - ليس ها البتة تخلص ومهولة انتقال بين هذا الموضوع الجديد والموضوعات التي تقدمته .

- أم اذا كان الأحسن هو حب الغير - يرى من ذلك أن الفلسفة منذ زمان طويل قد كانت أحست حب القريب .

- الشرير - إذن غلب الذات والرذيلة شيء واحد .

- في جانب منفعة صديقه - في هذا تضيق لدائرة الحب وفعل الخير إلى حد لا ينبغي . وإن المبدأ الذي يضعه أرسطو نفسه يذهب الى أبعد من ذلك بكثير .

§ ٢ - لكنه يحجب على ذلك - أن ما يلي هو اعتراض سيطله أرسطو فيما بعد . وقد رأيت واجبا على أن أضبط العبارة ضبطا شافيا لم يكن في نص المتن .

الخاصة بالآثرة وهذا ليس صعب الفهم . على هذا فحل اتفاق أنه يجب عليك أن تحب ذلك الذى هو أحسن صديق ، وأن أحسن صديق هو ذلك الذى يريد باخلاص خير صديقه لأجل هذا الصديق نفسه حتى ولو لم يعلم ذلك أحد فى الدنيا . وتلك على الخصوص هى الشروط التى يجب على المرء أن يقوم بها نحو ذاته كما يجب عليه أن يقوم فى هذا الصدد بجميع الشروط الأخرى التى يحدّون بها عادة الصديق الحق . لانا قد قررنا أن جميع إحساسات الصداقة تبدأ أولاً من الفرد لأجل أن تنتشر منه فى الآخرين . والأمثال نفسها متفقة معنا هنا ويمكننى أن أورد منها : ” روح واحد — بين الاصدقاء كل شىء مشاع — الصداقة هى المساواة — الركبة أقرب من الساق . “ كل هذه التعابير توضح على الخصوص علاقات الشخص مع نفسه . على هذا حينئذ يكون الشخص هو صديق نفسه وأشد صداقة لها منه لأى كان . ونفسه على الخصوص هى التى يجب عليه أن يحبها .

من بين هذين الحليين المختلفين يُسأَل بحق عما هو الحل الذى يجب اتباعه متى كانت الثقة بهما متساوية .

— قد قررنا — راجع ب ٤ ف ١
— تبدأ أولاً من الفرد — بمعنى أنه يلزم أن الفرد يمكنه بدياً أن يحب نفسه ويحترمها لى يستطيع أن يحب الأغير .
— والأمثال — إن أرسطو يعلق على العموم كثيراً من الأهمية بالامثال . ويلد له أن يتخذها حجة . فانها عنده ” حكمة الام “ .

— من بين هذين الحليين المختلفين — وسأخذ أرسطو بأولها وهو الذى يدعو الى التنزه عن الغرض — الثقة بهما متساوية — فى هذا غلو ، فان العقل يدفعنا الى حب الغير أكثر من حب الذات . يلزم المرء أن يحب نفسه الى حد ما . ولكن أن يقنع المرء نفسه بأنه يلزمه أن يحب نفسه ليس غير أو حتى أكثر من كل من عداه فذلك لا يأتى إلا بواسطة السفطة .

§ ٣ - ربما يكفى تقسيم هذه التحقيقات وتبيين النصيب الذى يحويه كل منها من الحق ونوع الحق . فاذا نحن وضحنا ما ذا يعنى بالأناثانية على المعنيين اللذين تحمل عليهما هذه الكلمة، وضع لنا وجه الصواب فى هذه المسئلة .

§ ٤ - فمن جهة حينما يراد جعل هذا اللفظ لفظ توبيخ وشم يسمى أنانيين أولئك الذين يختصون أنفسهم بأحسن نصيب فى الأموال وفى الكرامات وفى اللذات البدنية . لأن العامى له فى كل ذلك أشد الرغبات . ولما أن الناس سرعان ما يقبلون على هذه الخيرات التى يعتقدونها أنفس الخيرات كانت هذه الخيرات محل أشد المنازعات . والناس الذين يتنازعونها بهذه الحدة لا يفكرون إلا فى ارضاء رغباتهم وشهواتهم وعلى العموم الجزء غير العاقل من أرواحهم . كذلك يسلك عامى الناس وتكون تسمية ” الأنانيين ” آتية من أخلاق العامى التى هى مدعاة للأسف . فيكون إذن حقا أن تلام الأثرة محمولة على هذا المعنى .

§ ٥ - لا يمكن أن ينكر أن اسم الأنانيين يطلق غالب الاحيان على الناس الذين يشمون من جميع هذه الاستمتاعاات الدنيئة ولا يفكرون إلا فى أنفسهم . لكن اذا كان انسان لا يبحث البتة إلا على اتباع طريق العدل أكثر من أى شئ كان ويتعاطى الحكمة أو أية فضيلة أخرى على درجة قصوى ، وبالاختصار لا يختص نفسه إلا بالعمل

§ ٣ - النصيب ... من الحق ونوع الحق - نهج حكيم جدا طالما اتجهه أرسطو .

§ ٤ - العامى ... أشد الرغبات - يرى أن الفيلسوف لم يأبه بكل هذه الخيرات الدنيا

§ ٥ - اذا كان انسان - تمييز عميق وبسيط معا . فان الأناثانية تميز على الخصوص بالنصر الذى يرى اليه الشخص . فاذا كان الغرض ساميا ، اذا كان الغرض شريفا وعظيما انعدمت الأناثانية . فيأخذ حب الذات من ثمَّ اسما آخر

لوجه الخير فيكون من المستحيل أن يسمى أناثيا وأن يلام على ذلك . § ٦ - ومع ذلك فإن ذاك الانسان هو، فيما يظهر، أشد أثرة من الآخرين ما دام يسند إليها أحسن الأشياء وأجملها ولا يتمتع إلا بالجزء الأعلى لنفسه بأن يطيع كل أوامره مع الخضوع . وكما أن الجزء الأهم في المدينة يشبه أن يكون في السياسة هو المملكة نفسها أو هو، في نظم آثر من الأشياء، يعتبر أنه المؤلف للمجموع بتمامه . كذلك أيضا بالنسبة للانسان . فإنه يجب على الخصوص أن يعتبر محبا لذاته ذلك الذي يحب في نفسه ذلك المبدأ الحاكم ولا يبحث إلا على إرضائه . ولئن سمي معتدلا الانسان الذي يضبط نفسه وغير معتدل هذا الذي لا يضبطها ؛ على حسب ما يكون العقل حاكما أو غير حاكم فذلك بأن العقل ، على ما يظهر، هو على الدوام متحد مع الشخص نفسه . ومن أجل ذلك أيضا تكون الأفعال التي يظهر أنها أكثر شخصية وأدخل في الإرادية هي تلك التي يأتيها المرء تحت تأثير عقله . ومن الواضح تماما أن هذا المبدأ الأعلى هو المقوم الأصلي للشخص ، وأن الانسان الخير يحبه إيثارا له عما عداه . فيلزم إذن القول على هذا بأنه أشد الناس أناثية . ولكن على معنى يخالف المعنى الذي به يكون هذا الاسم شتما جذا المخالفة . هذه الأثرة الشريفة تعلو الأثرة العامة بمقدار ما تعلو العيشة على مقتضى العقل العيشة على مقتضى الشهوة ، وكما تعلو الرغبة في الخير الرغبة فيما يظهر أنه نافع .

§ ٦ - فيما يظهر أشد أثرة - ربما تكون تسمية هذه القلوب الشريفة أناثية من باب الجواب على تعمق دقيق بتعمق دقيق مثله .

- المقوم الأصل للشخص - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ٤

- العيشة على مقتضى العقل - مبدأ أفلاطوني يكرره أرسطو . وعليه بنت الرواقية بعد ذلك كل مذهبا الأخلاق .

§ ٧ - على هذا حينئذ فكل الناس يُرحب بأولئك الذين لا يبحثون على العلو فوق أمثالهم إلا بتعاطى الخير ويمدحهم . فلو كان الناس جميعا لا يتراحمون إلا على الفضيلة وحدها ويجهدون أنفسهم فى عمل ما هو الأجل لرأت الطائفة كلها جميع حاجاتها مقضية ولوجد كل امرئ بخصوصه أكبر الخيرات عنده ما دام أن الفضيلة هى أنفس الخيرات . حينئذ قد يمكن الوصول الى هذه النتيجة المزدوجة : فمن جهة ، أن رجل الخير يجب أن يكون أنانيا لأنه بعمل الخير يكسب أيضا ربعا شخصيا عظيما ويُفضل فى الوقت عينه على الآخرين . ومن جهة أخرى أن الشرير ليس أنانيا لأنه لا يزيد على أن يضر نفسه وقريبه باتباعه شهواته الرديئة . § ٨ - وبالتبع يكون عند الشرير خلف عميق بين ما يجب عليه أن يعمل وبين ما يعمل ، فى حين أن الرجل الفاضل لا يعمل إلا ما يلزم عمله لأن كل عقل يختار دائما ما هو الأحسن له . ورجل الخير لا يطيع إلا الذكاء والعقل .

§ ٧ - الطائفة كلها - أو الجمعية ، ولقد آثرت الاحتفاظ بالكلمة نفسها التى استعملها أرسطو . ومع ذلك فن البين أن النظرية الاجتماعية تكون محلولة اذا كانت كما بينه أرسطو . فان صلاح الكامل للأفراد يصير الحلومة معصومة من الزلل تقريبا . وهذا هو ما يبين أهمية التربية التى تشكل الأشخاص الذين هم أهل المدينة فى المستقبل . غير أن الجمعيات الحاضرة لا تزال بعيدة جد البعد عن هذا المثل الأعلى اذا كانت قد أصبحت أقرب اليه من الجمعيات القديمة .

- هذه النتيجة المزدوجة - ولو أن هذه النتائج من المشكلات إلا أنها صادقة اذا سلم بالمبادئ التى يسطها أرسطو .

§ ٨ - خلف عميق - راجع ما سبق ب ٤ ف ٩

- لأن كل عقل - يظهر أن أرسطو ، من حيث لا يشعر ، يحق نظرية أفلاطون وسقراط وهى أن الرذيلة هى دائما مسببة على الجهل واذن تكون لا إرادية .

§ ٩ - وهذا لا يمنع من أن الرجل الفاضل يعمل كثيرا من الأشياء لأصدقائه ولوطنه ولو كلفه ذلك فقدان الحياة . انه يهمل أمر الأموال والكرامات وعلى جملة من القول كل هذه الخيرات التي يتنازع فيها العامة غير مستيق لنفسه إلا شرف عمل الخير . إنه يفضل كثيرا استمناحا حادا ولو لم يدم إلا بعض لحظات على استمناح بارد يبقى زمانا أطول . يؤثر أن يعيش في المجد سنة واحدة على أن يعيش في الخمول سنين عديدة . يؤثر عملا واحدا جميلا وعظيما على طائفة من الأعمال العامة . ذلك هو بلا شك ما يدفع أولئك الرجال الكرام الى أن يضضحوا بحياتهم عند ما يلزم . إنهم يستبقون لأنفسهم أشرف نصيب وأجمله وينزلون عن ثروتهم مع الارتياح اذا كان نراهم يمكن أن يغنى أصدقاءهم . فللصديق الثروة وأما هو فله الشرف وبذلك هو يختص نفسه بخير أعظم مائة مرة . § ١٠ - ومن باب أولى يكون شأنه كذلك بالنسبة للكرامات وللسلطان . فان رجل الخير يترك كل ذلك الى صديقه لأن هذه التزاهة هي وحدها في عينه الجميلة والجديرة بالثناء . والواقع أن الناس لا يخطئون إذ يعتبرون فاضلا ذلك الذي يختار الشرف والخير على سائر ما عداها . بل قد يذهب رجل الخير الى حد أن يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل . وإن من

§ ٩ - وهذا لا يمنع - تصوير شريف للرجل البطل .

- يعيش في المجد سنة واحدة - هذا هو "أشيل" هو ميروس . راجع في الإلياذة (الحن ٩ البيت

٤١٠ وما بعده) ما يقوله البطل عن نفسه وعن أمه .

§ ١٠ - الى صديقه - بل للاغيار أيضا مادام أن هذه ليست هي الخيرات التي يبغيها .

- يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل - هذا تنزه رقيق ونادر . ومن غير الممكن أن تذهب الصداقة

الى أكثر من هذا الحد متى كان الشيء الماروك مهما جدا .

الأحوال ما فيه قد يكون أجمل بالمرء أن يجعل صديقه يفعل شيئا من ان يباشره هو بالذات .

§ ١١ - وعلى هذا حينئذ في جميع الأعمال المدوحة يظهر أن الرجل الفاضل يأخذ لنفسه النصيب الأوفى من الخير . وإني أكرر أنه هكذا يلزم المرء أن يعرف أن يكون أنانيا . وأنه لا ينبغي للمرء أن يكون أنانيا كما يكونه الناس على العموم .

§ - ١١ أن يعرف أن يكون أنانيا - قاعدة عجيبة ولكنها لا تشمل إلا أنفسا نادرة .

الباب التاسع

هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو في السعادة ؟ - أدلة على وجوه مختلفة - هل المرء في الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه في السعادة ؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة ، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - " الاستشهاد بتيوغنيس " - إن من الفضيلة التأمل في الأعمال الفاضلة - أن يحس المرء أنه يعمل ويعيش في أصحابه ، تلك هي لذة قوية ، وإن المرء لا يدركها إلا في اللحظة النادرة - الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله .

١٤ - يرفعون أيضا مسألة أخرى ويتساءلون عما إذا كان المرء وهو سعيد بحاجة الى الأصدقاء أم أنه لا حاجة به إليهم . والواقع أنه يقال : ما حاجة الناس السعداء على الإطلاق والمستقلين الى الصداقة . إدام أن لهم كل الخيرات وأنهم لاكتفائهم بأنفسهم ليس لهم بعد من حاجة يسدونها . في حين أن الصديق الذي هو لنا كأنفسنا يجب أن يؤتينا ما لا نستطيع أن نحصله بأنفسنا . وتلك كانت فكرة الشاعر إذ قال

”إذا كان الله في عونك فما حاجتك بالأصدقاء“

ومن جهة أخرى متى حُبى المرء السعيد جميع الخيرات فن السخف الصريح أن لا يُحِبِّي الأصدقاء لأن هذا ، فيما يظهر ، أنفس الخيرات الخارجية . أزيد على هذا أنه إذا كانت الصداقة تتحصر في اسداء صنوف المعروف أكثر منها في قبولها

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٤ ب ١٧ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٢

١٥ - يرفعون أيضا مسألة أخرى - دون أن تكون هذه المسألة دقيقة ك بعض المسائل السابقة فإنها ، فيما يظهر ، ليست محيرة كثيرا . بل القلب يجيب عليها فورا كما يجيب عليها الفيلسوف بعد مناقشة طويلة .

- الشاعر - هو ”أوريفيد“ في مأساة ”أوريست“ البيت ٦٦٧ من طبعة فيرمين ديدو .

- أن لا يُحِبِّي الأصدقاء - ان معنى السعادة يشمل في الواقع بالضرورة معنى الميل والحب . والا لما سدت الحاجة الأذخل في الطبع والأشد مشروعية .

وكان نشر المرء البر حواليه هو خاصة الفضيلة والرجل الفاضل وكان أولى بالمرء أن يبر بأصدقائه من أن يبر بالأجانب فينتج من هذا أن يكون رجل الخير في حاجة الى الناس الذين يمكن أن يتقبلوا معروفه . من أجل ذلك يتساءلون أيضا عما اذا كان المرء في أى الحالين أحوج الى الأصدقاء أفى السعادة أم في الشقاء . لأنه اذا كان الانسان في الشقاء محتاجا الى الناس الذين يساعدونه فان الانسان السعيد لا حاجة به الى الناس الذين يسدى اليهم المعروف . § ٢ — وعندى أن من السخف جعل الرجل السعيد منفردا بمعزل عن سائر الناس . من ذا الذى يريد أن يملك جميع خيرات الدنيا على شريطة أن لا يستعملها فيها الا لنفسه وحده ؟ الانسان موجود اجتماعى وقد جعلته الطبيعة ليعيش مع أمثاله وهذا القانون ينطبق أيضا على الانسان السعيد . لأن لديه كل الخيرات التى يمكن أن تؤتيها الطبيعة . ولما كان من البديهي أن الأولى بالمرء أن يعيش مع الأصدقاء والناس الممتازين من أن يعيش مع الأجانب أومع العامى كان الرجل السعيد فى حاجة الى الأصدقاء بالضرورة .

§ ٣ — حينئذ ما معنى رأى الأول الذى ذكرناه؟ وكيف يكون فيه شئ من الحق ؟ ألاأن العامة يرون أن الأصدقاء أناس نافعون ؟ وأنه من أجل ذلك لا حاجة بالانسان السعيد الى كل هذه المساعدات مادام المفروض أن لديه جميع

— من أجل ذلك يتساءلون أيضا — مسألة أهم من الأخرى .

§ ٢ — الانسان موجود اجتماعى — راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ٩ إن أرسطو من بين جميع الفلاسفة القدماء هو الذى ألح فى هذا المبدأ الأساسى الذى نازع فيه ” هوبس “ فيا بعد على رغم تعاليم العقل وتعاليم المسيحية .

§ ٣ — الذى ذكرناه — فى أول هذا الباب .

الخيرات؟ بل لا يدري ماذا يصنع بالأصدقاء ورفقاء اللذة أو بالأقل لا يكون له بهم إلا حاجة ضئيلة مادامت حياته، لأنها ملائمة كمال الملاءمة، في غنى عن جميع اللذات التي يجلبها الأغيار. فان لم يكن به حاجة الى أصدقاء من هذا القبيل فذلك لأنه حقاً لا حاجة له بأصدقاء من أى قبيل كان. § ٤ - لكن هذا التدليل ربما لا يكون صحيحاً. فقد قيل في أول هذا المؤلف إن السعادة هي نوع من الفعل، ومن المفهوم بلا عناء أن الفعل يأتي ويقع على التوالى، غير أنه بوجه ما لا يوجد على حالة خاصة للإنسان. فاذا كانت السعادة تنحصر في أن يعيش المرء ويفعل ففعل رجل الخير طيب ومقبول في ذاته كما قد بينته فيما سلف. § ٥ - وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا ومألوف لنا يؤتينا دائماً أحلى الاحساسات وإننا نستطيع أن نرى الأغيار ونلاحظ أفعالهم أكثر من أننا نستطيع أن نلاحظ أفعالنا ونرى أنفسنا، وبالنتيجة أفعال الناس الفضلاء متى كانوا أصدقاء يجب أن تكون مقبولة جدّ القبول لدى القلوب الشريفة مادام الصديقان حينئذ يذوقان التمتع الذي هو أكثر ملاءمة لطبعهما. أولئك إذن هم الأصدقاء الذين يحتاج اليهم الرجل السعيد مادام أنه يريد أن يشهد الأعمال الجميلة والمألوفة لدى طبعه الخاص. وتلك هي أعمال الرجل الفاضل متى كان صديقاً.

§ ٦ - ومن جهة أخرى يقبلون أن الرجل السعيد يجب أن يعيش عيشة

§ ٤ - في أول هذا المؤلف - ك ١ ب ٦ ف ٨

- كما قد بينته فيما سلف - المرجع ذاته.

§ ٥ - وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا - هذا الايضاح حق وإن كان دقيقاً. فان المرء يحسّ

بحدة الخير الذي يفعله هو الى حدّ أنه لا حاجة به للتأمل فيه ويتعرّف وقعه عند الغير. والحق هو أن

الانسان يجب أن يرى أصدقاءه يفعلون الخير ويفرح لذلك ويزيده هذا العمل اعتداداً بهم واحتراماً لهم.

مقبولة ولكن الحياة ثقيلة على المعتزل . ليس من السهل على المرء أن يعمل على الدوام بنفسه وحده . بل أروح من هذا أن يعمل بالأغيار وللأغيار، فاذا العمل الذى هو الى هذا القدر مقبول بذاته يصير أكثر استقرارا وهذا هو ما يجب أن يطلبه الرجل السعيد. الرجل الفاضل من حيث هو فاضل يلتدّ بأعمال الفضيلة ويكره خطايا الرذيلة، أشبه بالموسيقار الذى يرتاح للنغمات الجميلة وتفيظه الرديئة . § ٧ - على أن من طرق المرون على الفضيلة أن يعيش المرء مع ناس أختيار كما نبه اليه "تيوغنيس" . ولو اعتبرنا الأمر على وجه أدخل فى الطبيعى لكان من الواضح أن الصديق الفاضل هو النخبة الطبيعية التى ينتخبها الانسان الفاضل حتما . أكرر أن ذلك هو لأن ماهو طيب بطبعه هو طيب ومقبول لدى الرجل الفاضل . والحياة نتعين فى الحيوانات بما لديها من ملكة الحس أوقوته . وفى الانسان نتعين بملكة الحس وبملكة التفكير معا . لكن القوة تنتهى دائما بالفعل . والمهم هو فى الفعل . حينئذ يظهر أن الحياة تنحصر أصلا فى الاحساس أو التفكير. والحياة هى فى ذاتها شىء طيب ومقبول . لأنها شىء محدود ومعين وكل ماهو معين هو من طبيعة الخير . وفوق ذلك ماهو طيب بطبعه هو أيضا طيب بالنسبة للانسان الفاضل . ومن أجل ذلك يمكن أن يقال إن هذا يجب أن يطيب على السواء لسائر الناس . § ٨ - غير أنه

§ ٦ - ثقيلة على المعتزل - دليل فى غاية القوة . فان العزلة ضد الطبع الاجتماعى للانسان .

§ ٧ - تيوغنيس - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣١ من طعة "برنك" .

- أدخل فى الطبيعى ... الطبيعية - هذا التكرير هو فى المتن .

- أكرر - راجع ماسبق فى هذا الباب ف ه وفى ك ٣ ب ه ف ه

- من ملكة الحس - راجع كتاب الروح لك ٢ ب ه وما بعده ص ١٩٨ من ترجمتى .

- لسائر الناس - لأن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن أن يخطا مقياسا لسائر ما عداهما . راجع

ماسبق لك ٣ ب ه ف ه

لا ينبغي أن يُتخذ هنا مثلاً حياة رديئة وفاسدة ولا حياة قضيت في الآلام . لأن حياة كهذه هي غير محدّدة كالعناصر التي ألقتها سواء بسواء . وهذا سيفهم بأجل من ذلك فيما سنقول بعد على الأمل . § ٩ — نقول مرة أخرى إن الحياة وحدها هي طيبة ومقبولة . وما يثبت ذلك هو أن كل الناس يجد فيها محاسن وعلى الأخص الناس الفضلاء والمحظوظون . لأن الحياة أكثر ما تكون مرغوباً فيها لديهم ، وعيشتهم هي أسعد عيشة بلا نزاع . لكن من يرى يحس أنه يرى ، ومن يسمع يحس أنه يسمع ، ومن يمشي يحس أنه يمشي ، وكذلك الحال في سائر الحالات . إن فينا شيئاً يحس فعلنا الخاص بحيث إننا نستطيع أن نحس أننا نحس وأن نفكر أننا نفكر . لكن أن نحس أننا نحس أو أن نحس أننا نفكر هو الاحساس بأننا كائنون مادام أننا قد رأينا أن الكون إنما هو إحساس أو تفكير . ولأن يحس المرء أنه يحيا فذلك أحد الأشياء المقبولة في ذاتها ، لأن الحياة هي بالطبع طيبة . وأن يحس المرء في نفسه الخير الذي يملكه هو نفسه تلك لذة حقّة . وعلى هذا تكون الحياة عزيزة على كل الناس لكن بالأخص على أهل الخير لأن الحياة بالنسبة لهم خير ولذة في آن واحد . وبهذا وحده أنهم يشعرون بالخير لذاته ويجدون من ذلك لذة عميقة . § ١٠ — لكن ما هو الإنسان

§ ٨ — غير محدّدة — لأنه يمكن أن يوجد ألف وجه لكون المرء شقياً ولكنه لا يوجد إلا وجه واحد لكونه سعيداً .

— بعد على الأمل — راجع ماسيجي . ك ١٠

§ ٩ — الحياة وحدها — هذه المعاني بأعيانها قد ذكرت في السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجى الطبعة الثانية .

— قد رأينا — راجع ماسبق ف ٧ هذه هي الكيفية المثلى لتقدير الحياة ولا يمكن أن يقال الآن خير منها .

الفاضل لتقاء نفسه هو أيضا لتقاء صديقه ما دام أن صديقه ليس إلا نفسه مكررة. إذن بقدر ما يجب كل امرئ وجوده الخاص ويتمناه يتمنى وجود صديقه، لكننا قلنا إنه إذا أحب المرء الكون فذلك لأنه يحس أن الكون الذى هو فينا هو طيب . وهذا الاحساس هو فى ذاته مملوء بالحلاوة . يلزم حينئذ أيضا الشعور بوجود الصديق وبكونه . وهذا ليس ممكنا إلا اذا كان يعيش معه واذا كان يساجله فى هذا الاجتماع الأقوال والأفكار . هذا هو فى الحق ما يمكن أن يسمى بين الناس العيشة المشتركة . وهذا لا على مثال الحيوانات أنها مربوطة فى مرعى واحد لاغير. حينئذ اذا كان الكون هو فى ذاته شيئا مرغوبا فيه بالنسبة للرجل المحدود لأن الكون طيب بالطبع وفوق ذلك مقبول فينتج من ذلك أن كون الصديق خير تقريبا فى الحالة بعينها، أعنى أن الصديق هو بالديهية خير يجب أن يُرغب فيه . وما يرغب فيه المرء لنفسه يلزمه بلوغ حيازته حيازة حقيقية وإلا كانت السعادة فى هذه النقطة غير تامة . حينئذ فالخلاصة أن الانسان ليكون سعيدا على الاطلاق يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء .

§ ١٠ - قلنا - فياسبق ف ه

- أن الكون الذى هو فينا - هذا يشبه أن يكون تنبؤا بالاعتقادات المسيحية على أن أرسطو كان يجد كل هذه المبادئ فى نظريات أستاذه .

- حينئذ فالخلاصة - يمكن أن يظن أن السبيل الى هذه النتيجة كان طويلا بعض الشيء. ولكن النتيجة فضلى الى حد أن فمن الوصول اليها ليس غالبا .

الباب العاشر

في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المنفعة ، لأنه لا يمكن اسداء العرف اليهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يجبههم المرء محبة خالصة فددهم يجب أن يكون محصورا جدا - العشق الذي هو إفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد - الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا من مواطنيه .

§ ١ - هل ينبغي أن يتخذ الانسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل الأمر فيما يظهر على حد ما قيل بحسن ذوق في الضيافة :

” لا الضيوف العديدون ولا عدم الضيوف ”

أن يكون الملائم كذلك في شأن الصداقة هو أن لا يكون المرء بلا أصدقاء ولا أن يكون ذا أصدقاء مبالغ في عددهم ؟ § ٢ - أن قوله الشاعر يظهر أنها تنطبق تماما على علاقات الصداقة التي لا تقوم إلا على المنفعة . فمن الصعب على المرء أن يدفع المقابل ويعترف بجميل جميع صنوف المعروف متى كان ما يسدى اليه كثيرا . وقد لا تكفي الحياة بأسرها لهذا الغرض . إن أصدقاء أكثر عددا مما يلزم للحاجات العادية للحياة لا فائدة منهم . بل قد يصيرون عائقا للسعادة . وإذن لا حاجة الى قدر من أصدقاء من هذا القبيل . أما الأصدقاء الذين يتخذون لغرض اللذة فيكفي منهم

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ و ١٨ وفي الادب الى أوفيد ك ٧ و ١٢

§ ١ - قيل بحسن ذوق - ” هيزود ” هو القائل هذا البيت . ” الأعمال والأيام ”

البيت ٣٣٣ .

§ ٢ - الحياة بأسرها - ربما يمكن أن تترجم أيضا هذه الجملة هكذا : ” الثروة بأسرها ” وعلى هذا المعنى الأخير فهم ” أوسطراط ” هذه النقطة :

القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة . § ٣ - يبقى إذن الأصدقاء بالفضيلة هل ينبغي أكبر عدد منهم ؟ أم هل هناك أيضا حد لهذه الطائفة من الأصدقاء كما هو الأمر بالنسبة لعدد السكان في المملكة ؟ إنه لا يستطيع إنشاء مملكة بعشرة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف . لا شك في أنى لا أريد أن أقول بإمكان تحديد عدد ثابت بالضبط لأهالى المملكة ولكنه مجموع ينحصر بين حدود معينة . مثل هذا التقريب يكون في عدد الأصدقاء فانه محدود على السواء وهو ، إن شئت ، أكبر عدد من الأشخاص يمكن أن يعيش المرء وإياهم عيشة مشتركة . لأن العيشة المشتركة هي العلامة الأكيدة لل صداقة . § ٤ - لكنه يرى بلا عناء أن ليس ممكنا أن يعيش الانسان مع لفيف من الأشخاص وأن يقسم شخصه على هذا النحو . زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص يجب أن يكونوا أصدقاء

- كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الاطعمة - قد تكون هذه الاستعارة غير وافية . يريد ارسطو أن يقول إنه يلزم من اصدقاء اللذة قليل كما يلزم من التوابل قليل في الاطعمة التى تؤكل . وهناك رواية أخرى في بعض النسخ المطبوعة والنسخ المخطوطة يمكن أن تترجم هكذا : ” وهذا هو كالتوابل لزيستنا وملاذنا “ وقد ظهر لى أن هذا المعنى موه بعض الشئ بالنسبة لأرسطو . لذلك آثرت المعنى الأول الذى هو أبسط .

§ ٣ - مملكة بمائة ألف - هذه الفكرة مذكورة كثيرا في السياسة . فإذا يقول أرسطو إذن على نمالكننا الحالية التى تعد فيها الأهالى بالاربعين والخمسين من الملايين ؟ أجل ربما يقول إنه لا يرى فيها هذا العدد من المدنيين .

- أكبر عدد من الأشخاص - مازالت القاعدة واسعة الحدود ولكنها مع ذلك محدودة . فعلى حسب فاعلية الناس وأهليتهم للعبة يمكن أن يختلف عدد الاصدقاء دون أن يكون مع ذلك أبدا عظيما .

§ ٤ - وأن يقسم شخصه على هذا النحو - لا أحد في الحياة لم يصادف هذه الحيرة التى يشير اليها أرسطو .

- زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص - سبب آخر قوى أيضا ولكن أقل من الاول لانه نادر وليس من الضروري أن يكون جميع أصدقاء الشخص الواحد مرتبطين ببعضهم ببعض .

بعضهم لبعض مادام أنه يلزم بعضهم أن يقضى أيامه مع البعض الآخر . وليست هذه بالحيرة الصغرى متى كثر عدد الأصدقاء . § ٥ - كذلك يكون من العسر جدا مع أشخاص عديدين إلى هذا القدر أن يستطيع المرء ، لحسابه الخاص ، مشاطرتهم الأفراح والأحزان . بل قد يتوقع المصادفات السيئة فيجب على المرء أن يفرح مع واحد ويحزن مع آخر في آن واحد . حينئذ قد يكون من الحسن أن لا يطلب المرء أن يتخذ من الأصدقاء أكثر مما يمكن بل يطلب فقط عدد الأصدقاء الذين يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص . لا يستطيع المرء أن يكون الصديق المخلص لعدد عظيم من الأشخاص . وهذا هو السبب في أن العشق لا يمكن أن يتعلق بعدة في آن واحد . العشق هو كدرجة عليا وافرط للحبة وهو لا يوجه إلا إلى شخص واحد أبدا . كذلك الاحساسات الشديدة الحدة تتركز في بعض أشياء قليلة العدد . § ٦ - الواقع يظهر بجلاء أن الأمر هو كذلك . فان المرء لا يعقد صداقة حققة وحادة مع كثيرين . ان جميع الصداقات التي يشاد بذكرها ويعجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين . وإن الناس الذين لهم أصدقاء كثيرون والذين هم مخلصون للجميع يُعتبرون أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ما إلا أن يكون ذلك في علاقات الجمعية المدنية المحضة ، وأنه ليقال عند الكلام عليهم إنهم أناس يطلبون أن يُرضوا الأغيار مدنيا وسياسيا . قد

§ ٥ - مشاطرتهم الافراح -- سبب آخر ليس أقل قوة .

- يمكن أن نعيش معهم عيشة إخلاص - هذه هي الصيغة النهائية وهي أيضا الأحق وإن كانت صعبة التطبيق في الجمعية . فان قليلا من المحبات المخلصة الثابتة أفضل من عدد عظيم من الصداقات التي لا يسمع المرء أن يراها على قدر الكفاية مهما صدق عزمه على ذلك .

- العشق ... إلى شخص واحد - هذا بالغ في الحق غاية متى كان بين اثنين مختلفي الجنس .

§ ٦ - بين شخصين - " نيزيه وبير يثوس " " آشيل وبطرقل " " أورست وبيلاذ "

يكون المرء صديقاً لعدد كبير من الناس دون أن يبحث حتى على إرضائهم بأن يكون فقط رجلاً خيراً بكل قوة الكلمة . لكن أن يكون صديق الناس لأنهم فضلاء وأن يحبهم لذواتهم فذلك إحساس لا يمكن أن يتجه الى كثير من الأشخاص . بل قد يكون من الأفضل أن لا يوجد من هذا القبيل إلا القليل .

— بل قد يكون من الأفضل — حتى يستطيع القلب أن يهب نفسه تماماً وحتى تَمَى هذه المحبة المتبادلة فضيلة الصديقين وتسير بكلهما نحو الكمال .

الباب الحادى عشر

هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء ؟ أدلة في كل من الجهتين : مجزء حضور الأصدقاء وعطفهم يخفف لنا ويزكى سعادتنا - عدم دعوة المرء أصدقاءه الا يحفظ اذا كان في حال الحزن - الطلوع عليهم عند شدا ئدهم - تباطؤه عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصّر على رفض ذلك - الخلاصة .

§ ١ - مسألة أخرى : هل المرء أحوج الى الأصدقاء في الرءاء منه في الشدة ؟ إنه يطلب الأصدقاء في الحالين . فان التعساء في حاجة الى المساعدة . والناس السعداء في حاجة الى أن يقاسمهم الغير سعادتهم ويتقبل نعمهم . لأنهم يريدون أن يفعلوا الخير فيما حوالهم . الأصدقاء هم حقاً ضروريون في المصيبة . فعندها يلزم الأصدقاء النافعون . لكن أشرف من ذلك أن يكون للمرء أصدقاء في السراء . وفي هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة . والأحسن ، عند الخيار ، أن يصنع المرء الخير لأشخاص من هذا القبيل وأن يقضى حياته معهم . § ٢ - حضور الأصدقاء وحده هولذة في الضراء . فان الآلام تهون عندما تقاسم حلما قلوب مخلصه . وعلى هذا يمكن أن يتساءل عما اذا كانت التسلية تجيء من أنهم يحملون عنا بوجه ما جزءا من الحمل ، أم اذا كانوا دون أن ينقصوا شيئا من الحمل الذى يرهقنا فان حضورهم

- الباب الحادى عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ ، وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - مسألة أخرى - رابطة الاتصال ليست كافية . ولكن أرسطو لا يعنى على العموم بها أكثر من هذا القدر .

- ويتقبل نعمهم - ربما تكون هذه العبارة ليست على شىء من اللطف . لأن الأصدقاء الحقيقيين لا يقبلون من النعم . انهم يقبلون من المحبة وعند الحاجة خدمات كما يؤدون مثلها هم أنفسهم .
- أم اذا كانوا - يظهر أن السبب الثانى واقعى أكثر من الأول .

الذى يسرنا وفكرة أنهم يشاطروننا آلامنا كل ذلك يخفف مصابنا . وسواء أكان تخفيف آلامنا مسببا على هذه الأسباب أم على غيرها ، وهذا لا يهم ، فالمحقق هو أن هذا الأثر السعيد الذى ذكرته يحصل لنا فعلا . § ٣ - لاشك فى أن لحضورهم نتيجة مختلطة . فرؤية المرء أصدقاءه ، هذه وحدها لذه حقة خصوصا متى كان المرء فى الضراء . وفوق هذا فإن ذلك يشبه أن يكون مساعدة يؤتونها أينا على الحزن . الصديق عزاء برؤيته وبكلماته ولو لم يكن طبّا بالعزاء . لأنه يعرف قلب صديقه ويعلم بالضبط ماذا يفرح صديقه وماذا يحزنه . § ٤ - لكنه يمكن أن يقال : عزيز على المرء أن يحس أن صديقه يحزن لأحزانه الخاصة . وكل امرئ يتقى فكرة انه سبب ألم لأصدقائه . لذلك كان الناس أهل الشجاعة الحقيقة بالرجال يُعنون شديد العناية بأن لا يشاطروهم آلامهم أحد من يحبونهم . ولا يحتمل المرء بسهولة فكرة أن يسبب لهم حزنا إلا اذا كان هو نفسه عديم الاحساس تماما . ان رجلا طيب القلب لا يحتمل أبدا أن يبكى أصدقاءه معه لأنه هو نفسه غير مستعد للبكاء . فليس إلا النساء الضعيفات ومن كان على خلقهن من الرجال هم الذين يسرهم أن يروا دموع الأغيار تخالط دموعهم . يحبون الناس لأنهم معا أصدقاءهم ولأنهم ينتحبون وإياهم . ومن الجلى أن أشرف مثل هو الذى يجب علينا الاقتداء به فى كل ظرف من الظروف .

§ ٣ - لحضورهم - يظهر أن كل هذه الجملة تكرير لما سبق ومع ذلك فليست غير مفيدة مادام أنها فما يظهر تجعل التفسيرين السابقين تفسيراً واحداً .

§ ٤ - يمكن أن يقال - زدت هذه الكلمات لضبط الفكرة . فأنما هو اعراض يريد أرسطو أن يدفعه . على أنه لا ينبغي إخبار الأصدقاء . إلا بالآلام التى لا يمكن اتقاؤها . والحكم فى هذه الأمور هو الخلق والدوق . وعلى العموم ينبى فى المحبة اطلاع الصديق على بعض الأسرار لأن قلب الصديق ربما يخرج من الكتمان .

§ ٥ - لكن متى كنا في مجبوحة النعمة فحضور الأصدقاء يسرنا سرورا مزدوجا .
فبدياً معاشرتهم لذينة لنا وتؤتينا هذه الفكرة التي ليست أقل حلاوة منها وهي أنهم
يتمتعون وإيانا بالخيرات التي عندنا . يظهر اذا أنه على الخصوص في السعادة تُسرُّ
قلوبنا لدعوة أصدقائنا لأن من الجميل فعل الخير . وعلى الضد من ذلك يتردد المرء
ويتأخر عن دعوتهم في المصيبة ، لأنه يجب على المرء أن يجعلهم يشاطرونه أحزانه
على أقل قدر ممكن . ومن ثم كانت هذه الكلمة :

”حسبي أن أكون أنا التعس وحدي“

إنه لا ينبغي في الحق دعوتهم إلا متى كانوا يستطيعون أن يؤدوا لنا خدمة كبرى
بشيء قليل جداً من المشقة عليهم . § ٦ - لأسباب مضادة ينبغي أن يطالع المرء
أصدقاءه التعساء دون أن يدعى الى ذلك ودون أن يحركه لذلك إلا حركة قلبه .
لأن واجب الصديق هو أن يسدى المعروف الى أصدقائه وعلى الخصوص متى كانوا
في حاجة اليه ولا يطلبونه . هذا أجمل بالصديقين وأحلى لهما . متى استطاع المرء أن
يساعد بشيء في رغد أصدقائه وجب عليه أن يحاول ذلك بكل قلبه لأنهم يمكن
أيضا أن يكونوا في حاجة الى مساعدة أصدقائهم . لكنه لا ينبغي أن يستعجل المرء
بأخذ نصيب شخصي من الفوائد التي يحصلون عليها لأنه ليس من الجميل في شيء
أن يروح المرء بمحبة يطالب بمففعة لنفسه . ومن جهة أخرى ينبغي الحذر من
إغضاب أصدقائه بمقابلة ما يعرضونه بالرفض ومن أن يظهر لهم من التنازل أقل مما

§ ٥ - ومن ثم كانت هذه الكلمة - لا يُعرف بالضبط من قائلها ، والظاهر أنها من قول بعض شعراء

الأساة .

§ ٦ -- لأسباب مضادة - كل هذه النصائح في غاية اللطف وهي عملية جدا .

ينبغي، وذلك ما قد يقع أحيانا. والخلاصة حينئذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شيء مرغوب فيه في جميع ظروف الحياة كيفما كانت .

— وذلك ما قد يقع أحيانا — قاعدة اللطف وهي مع ذلك حقيقة ككل ما تقدمها . ان من أصعب علاقات الصداقة أن يعرف المرء الى أى نقطة يجب عليه أن يقبل أو أن يرفض . ولقد ثبت تنبيه أرسطو قدر الكفاية أن قاعدة ”كل شيء مشاع بين الأصدقاء“ نادرة التطبيق جدا في العمل حتى في الصداقات الأتمّ ما يكون .

— والخلاصة حينئذ — النتيجة خليقة بكل الايضاحات التي تقدّمت .

الباب الثاني عشر

حلاوات العشرة -- الصداقة كالعشق -- يلزم الصديقين أن يرى كلاهما الآخر -- المشاغل المشتركة التي تسمى الصفاء -- الأشرار يفسد بعضهم بعضا -- الأخيار يزيد صلاحهم بالألفة المتبادلة -- خاتمة نظرية الصداقة .

§ ١ - هل يمكن أن يقال إن الشأن في الصداقة كالشأن في العشق؟ وهل كما أن العشاق يلذون كل اللذة برؤية المعشوق وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص ينحصر العشق، كذلك يكون الأصدقاء أيضا يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معا؟ الصداقة شركة وما يكون المرء لنفسه يكونه لصديقه . وإن ما يجب المرء في نفسه شخصا هو أن يشعر بكونه . كذلك يجب المرء هذا المعنى لصديقه . لكن هذا الاحساس لا يفعل ولا يتحقق إلا في العيشة المشتركة . من أجل ذلك حق للأصدقاء أن ينفخوا . إن الشغل الذي يجعل المرء قوام حياته الخاصة أو الذي يجد فيه أكبر لذة هو أيضا ذلك الذي يريد كل واحد أن يشاطره فيه أصدقاؤه وهو يعيش معهم . على ذلك فالبعض يأكلون ويشربون معا ، وآخرون يلعبون معا ، وآخرون يصطادون معا ، وآخرون ينكبون معا على الرياضات البدنية ، وآخرون يروضون أنفسهم معا على

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ وفي الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - هل يمكن أن يقال - لا اتصال لهذا بما سبق .

- الشأن في الصداقة كالشأن في العشق - شبه مضبوط ، فان الأصدقاء الحقيقيين كالعشاق لا يكادون يستطيعون الفراق .

- أن يشعر بكونه - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ٩ ف ٩

- أن يشاطره فيه أصدقاؤه - والذي يحبه أصدقاؤه كما يحبه هو .

دروس الفلسفة . وعلى جملة من القول كلهم يقضون أيامهم في أن يباشروا معا ما هو ألد لهم في العيشة . ولما أنهم يريدون أن يعيشوا دائماً مع أصدقاء يطلبون وإياهم جميع الأشغال التي ، فيما يظهر لهم ، تزيد هذه العشرة والعيشة المشتركة . § ٢ — هذا هو ما يصير أيضاً صداقة الأشرار على غاية من الرذيلة . إنهم مع عدم ثباتهم في محباتهم لا يتبادلون إلا سيئ الاحساسات . فهم يفسد بعضهم بعضاً بقدر ما يقلد بعضهم بعضاً . على ضد ذلك صداقة الأخيار ، فلأنها شريفة كما هي لا تلبث أن تنمو بالعشرة . بل يظهر أن حالهم يزيد صلاحاً باستمرارها وبأن يصلح بعضهم بعضاً . فمن السهل أن يشاكل كل كل منهم الآخر بسهولة متى أحب بعضهم بعضاً . ومن هنا جاء المثل :

”إنما يُطلب الخير دائماً من الأخيار“ .

§ ٣ — فرغنا من نظرية الصداقة ولنمض الآن إلى نظرية اللذة .

§ ٢ — دائماً من الأخيار — بيت ”تيوغنيس“ الذي ذكر آقنا ب ٩ ف ٧

الكتاب العاشر

فى اللذة وفى السعادة الحقمة

الباب الأول

فى اللذة - أنها هى أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الانسانى - الأهمية الكبرى للذة فى التربية وفى الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل شرا - الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه .

§ ١ - التبع الطبعى لما قد سلف هى أن تُدرس اللذة . إن اللذة ربما كانت من بين جميع الاحساسات التى نجددها هى التى يظهر أنها الأكثر ملاءمة لنوعنا . فباللذة والألم تقاد تربية الشبيبة كما تضبط الدفة سير السفينة . ومما لا بد منه لأخلاقية القلب حب من يلزم حبه وبغض من يجب بغضه . هذه التأثيرات تبقى طول الحياة وإن لها وزنا كبيرا وأهمية عظيمة فى أمر الفضيلة والسعادة مادام أن الانسان يطلب الأشياء التى تلذ له ويحتب الأشياء المؤلمة .

- الباب الأول - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس فى الأدب إلى أويديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ - التبع الطبعى - يكون لأرسطو الحق لو أنه لم يكن من قبل قد عالج بالتطوير اللذة فى الكتاب السابع الباب الحادى عشر ، بعده . فهل هذا إعادة مجردة لأن المناقشة السابقة لم تكن تامة ؟ أم هل هو بالأولى تدبير ؟

- أهمية عظمى - راجع ما سبق ك ٧ ب ١١ ف ٢ ومع ذلك فان هذه المعانى أفلاطونية صرفة .

راجع "الفيليب" له وعلى الخصوص ص ٦٧ ٤ من ترجمة كوزان والقوانين ك ١ ص ٣٣ و ٣٥

§ ٢ - إن أمورا على هذا القدر من الخطورة لا يمكن أن يضرب عنها صفح ولا ينبغي إهمالها خصوصا أن الآراء في هذا الصدد يمكن أن تختلف . يزعم البعض أن اللذة هي الخير . والآخرون على ضد هذا الرأي يصممون كذلك على أن يسموها شرا . ومن بين المقتنعين بهذا الرأي الأخير من قد يكونون مقتنعين في داخل ضمائرهم أن الأمر هو كذلك . ومن يرون الأحسن لنا في سلوك حياتنا أن نضع اللذة في صف الأشياء الرديئة ولو لم يكن ذلك الحق كل الحق . يقولون إن عامة الناس يسارعون إلى اللذة ويستترقون نفوسهم للتنعيم ، فهذا سبب لدفعهم إلى الجهة المضادة وهذا هو الوسيلة الوحيدة لردهم إلى الوسط . § ٣ - وإني لا أرى ذلك عادلا تماما لأن مقالات الناس فيما يتعلق بالشهوات وسلوك الانسان أقل جدارة بالثقة من أفعالهم ذاتها . فتي شوهد أن هذه المقالات مخالفة لما يرى كل منا ذهبته الثقة بها وهدم موجبها ركن الفضيلة . فحينما يرى الناس واحدا من هؤلاء الرجال الذين يهدرون اللذة يباشر لذة واحدة اعتقدوا أن مثاله يجب أن يدفعكم نحو اللذة على العموم وأن جميع اللذات بلا استثناء مباحة كاللذة التي باشرها . لأنه ليس على العاقل أن يميز الأشياء ويحدد حدها § ٤ - وعلى ضد ذلك متى كانت النظريات حقة فلا يقصر نفعا

§ ٢ - يزعم البعض - هذا هو المذهب القيرواني . راجع الباب الثاني .

- والآخرون... أن يسموها شرا - هذا هو مذهب أنسطتين . ومع ذلك فقد بين أرسطو فيما سبق

هذه الخلافات المذهبية في الكتاب السابع ب ١١

§ ٣ - عادلا تماما - الحق بيد أرسطو ، فان هذه الحجج لا محل لها في علم الأخلاق كما لا محل

لها في غيره . فان الحكم لا ينبغي له أن يقول للناس شيئا غير الحق ، وهذا لا يمنع من أنه يسعى في تصوير

الحق مقبولا لديهم . والشهود على ذلك سقراط وأفلاطون .

على الجهة العلمية بل يتناول أيضا سلوك الحياة . يؤمن بها الناس متى كانت الأفعال
مطابقة للبادئ ، وتدعو بذلك من يجيدون فهمها الى أن يعيشوا على وفق القواعد
التي وضعها . غير أنى لا أريد أن أذهب بعيدا بالبحث فى هذا الموضوع ونستعرض
الآن نظريات اللذة .

§ ٤ - الأفعال - أو الحوادث .

الباب الثانى

لخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - "أويديوكس" يجعلها الخير الأعلى لان جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم أويديوكس نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة - الدليل المستخرج من طبيعة الألم - كل الكائنات تنقيه - رأى أفلاطون - حل أرسطو الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من التقيض ليس صالحا لأن الشر ربما يكون تقيضا لشر آخر - إبطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سد حاجة - الذات المتجذلة ليست لذات حقة - بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هى الخير الأعلى - من اللذات ما يرغب فيه .

§ ١ - كان "أويديوكس" يرنى أن اللذة هى الخير الأعلى لأننا نرى جميع الكائنات بلا استثناء ترغب فيها وتطلبها سواء أ كانت عاقلة أم غير عاقلة ، وكان يقول : « فى جميع الأشياء التى يفاضل بينها فالمفضل هو حسن ، والذى »
« يفضلها جميعا هو أحسنها . وهذا الواقعى الذى لا جدال فيه : أن الكائنات »
« متفاداة نحو الشيء عينه ، يثبت قدر الكفاية أن هذا الشيء هو أعلى خير للجميع لأن »
« كل واحد منهم يجد ما هو حسن عنده كما يجد غذاءه . وعلى ذلك حينئذ يكون »
« ما هو خير للجميع وما هو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى . »
وكان الناس يصدقون هذه النظريات بسبب خلق واضعها وفضيلته أكثر منه بسبب

- الباب الثانى - فى الادب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس فى الأدب الى أويديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ - "أويديوكس" - هذا الفيلسوف الذى يشرفه أرسطو بالرد عليه ليس معروفا بغير هذا وقد تكلم عن نظريته على اللذة فى ك ١ ب ١٠ ف ٥ ولا ينبغي أن يشبهه بالفلكى اليونانى المسمى بهذا الاسم والذى كان معاصرا له تقريبا .

- وكان يقول - زدت هذه الكلمات التى يبيح زبادتها نفم عبارة أرسطو إذ يذكر شاهدا من قول "أويديوكس" .

ما بها من حق . فانه كان معتبرا من الحكمة بمكان رفيع وكان ، على ما يظهر ، يقرر آراءه لا كصديق للذة ، ولكن لأنه كان موقنا باخلاص أنها مطابقة للحق تمام المطابقة .

§ ٢ - وقد كان صدق نظريته يظهر له جليا بطبيعة المبدأ المضاد للذة إذ كان يقول :

« حينئذ الألم هو في ذاته ما يَحْتَنِبُه كل الكائنات . وبالنتيجة يجب أن يكون »

« نقيض الألم مطلوبا بقدر ما الألم مكروه . وان الشيء يُطلب أكثر مما عداه »

« متى كنا لا نطلبه بواسطة آخروا من أجل آخر . وكل الناس مجمع على أن الشيء »

« الوحيد الذى يجمع بين هذه الشروط هو اللذة . لا أحد يرد على خاطره أن »

« يسأل آخر لماذا هو يحد لذة فيما يلذ له لأن المعلوم هو أن اللذة هي بذاتها شيء »

« مطلوب . زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شيء آخر أيا كان لا تزيد على أن »

« تصيره مرغوبا أكثر ، مثال ذلك اذا انضمت اللذة الى الصدق والى الحكمة . »

« والخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بخير مثله . »

§ ٣ - وعندنا أن كل ما يشبه هذا الدليل الأخير هو أن اللذة يمكن أن تعد من ضمن الخيرات . لكنه لا يثبت أن اللذة تكون على هذا الوجه فوق كل خير آخر . إن خيرا أيا كان هو مرغوب فيه أكثر ، متى انضم الى آخر ، منه لو بقى وحيدا . وبهذا الدليل أبان أفلاطون أن اللذة ليست هى الخير الأعلى . قال أفلاطون

« عيشة اللذة مرغوب فيها مع الحكمة أكثر منها بدون الحكمة . ولكن اذا »

« كان هذا المزيج من الحكمة ومن اللذة هو أحسن من اللذة ينتج منه أن اللذة »

§ ٢ - إذ كان يقول - التعليق السابق بعينه .

§ ٣ - أبان أفلاطون - فى " الفيليب " ص ٤٤٨ من ترجمة كوزان .

- قال أفلاطون - هذا ليس منقولاً بنصه بل هو ملخص نظريته .

« وحدها ليست هي الخير الحق لأنه لا حاجة الى إضافة شيء الى الخير ليكون »
 « بذاته مرغوبا فيه أكثر من سائر ماعده . وبالنسبة يكون بديها أيضا أن »
 « الخير الأعلى لا يمكن أن يكون البتة شيئا يصير مرغوبا فيه أكثر متى أضيف »
 « الى واحد من بقية الخيرات بذواتها . »

§ ٤ — ما هو من بين الخيرات ذلك الذى يستوفى هذا الشرط والذى يمكننا نحن الناس أن نستمتع به ؟ هذه بالضبط هي المسألة . لأن يُقرر، كما يفعلون، أن الشيء الذى يثير رغبة جميع الكائنات فيه ليس خيرا، هذا قول ليس من الجدل فى شيء . لأن ما يجمع الناس على اعتقاده يجب أن يكون ، على رأينا ، حقا . ومن يرفض هذا الاعتقاد العام لا يستطيع أن يحل محله ما هو أولى منه بالتصديق . اذا كانت الكائنات المحرومة من العقل هي وحدها التي ترغب فى اللذة فلا يخطئ من يدعى أن اللذة ليست خيرا . ولكن والكائنات العاقلة ترغب فيها كما ترغب فيها الأخرى فإذا تكون إذن قيمة هذا الرأي . لا أنكر مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون حتى فى الكائنات الأكثر انحطاطا شيء من الغريزة الطيبة الطبيعية التي لكونها أشد قوة من تلك الكائنات نتجه بشدة لا تقاوم نحو الخير الخاص بها .

§ ٥ — كذلك لا يظهر لى أنه يمكن اقرار الاعتراض الوارد على الدليل المأخوذ من النقيض وهو الذى رُد به على "أويديوكس" اذ قيل : «لأنه لا ينتج من أن الألم »
 « شر أن تكون اللذة خيرا، فان الشر هو أيضا ضد الشر . وفوق ذلك فان اللذة »

§ ٤ — لأن ما يجمع الناس على اعتقاده — ان أرسطو، كما هو ظاهر، يعلق أهمية عظمى بالدوق العام كما قد فعل بعد ذلك المذهب "الايقوسى" من حيث لا يدري أنه يقلده .
 § ٥ — رُد به على "أويديوكس" — ليس نص المتن على هذا القدر من الضبط .

« والألم كليهما يمكن أن يكونا ضدين لما هو ليس أحدهما ولا الآخر ». هذا الجواب ليس باطلا ولكنه مع ذلك ليس حقا على الإطلاق فيما يتعلق بهذه المسئلة بخصوصها . فالواقع أنه اذا كانت اللذة والألم كلاهما شرا على السواء لزم عليه اتقاؤهما جميعا سواء بسواء . أو اذا كانا لا خيرا ولا شرا لزم عليه أن لا يُطلبوا ولا أن يُتقيا ، أو على الأقل لزم طلبهما أو الابتعاد عنهما بعنوان واحد . ولكن يرى في الواقع أن الكائنات تفر من أحدهما باعتباره شرا وتطلب الآخر باعتباره خيرا . ومن هذه الجهة هما متقابلان .

§ ٦ — ولكن ليس لأن اللذة ليست مندرجة في مقولة الكيف أنها لا يمكن أن تكون في عداد الخيرات . لأن أعمال الفضيلة ليست كذلك كيوبا دائمة . كذلك ليست السعادة نفسها كيفا دائما . § ٧ — يزداد على هذا أن الخير هو شيء نهائي ومحدود في حين أن اللذة هي غير محدودة ما دام أنها قابلة للأكثر ولأقل . ولكن يمكن أن يجاب بأنه اذا كان يُحكم على اللذة بهذا المقياس فهذا الفرق حاصل أيضا بالنسبة للعدل والنسبة لجميع الفضائل الأخرى التي يقال في شأنها أيضا ، على حسب الأحوال ، إن الناس يجوزون أكثر أو أقل من كيف الفلاني أو الفلاني ومن الأهلية الفلانية أو الفلانية . وعلى هذا يكون امرؤ أعدل أو أشجع من آخر . فان المرء يمكن أن يكون عمله أقل أو أكثر عدلا وأن يسلك كثيرا أو قليلا سبيل الحكمة .

§ ٦ — في مقولة الكيف — وبالنسبة في عداد الأشياء الباقية التي لا تتغير بسهولة .

— كيوبا دائمة — أضفت الكلمة الأخيرة لايضاح الفكرة .

— ليست السعادة نفسها كيفا دائما — لأنها يمكن أن تبدي في لحظة واحدة .

§ ٧ — يزداد على هذا — هذه النظريات هي بلا شك فيثاغورية . وهي موجودة أيضا في فقرات

مختلفة من " الفيليب " على أن أرسطو هنا منتج لم يخالف طريقته في أنه قد دافع فيما مر عن اللذة ضد

الانتقادات التي وجهت لها .

فاذا أريد تطبيق هذا على اللذات وحدها أفيمكن بهذا الوصول مباشرة الى العلة الحقة؟ أم لا يقال إن من بين اللذات ما هي خالصة وما هي مشوبة ؟ § ٨ - ما الذى يمنع من أن يقال كما أن الصحة ، وهي مع ذلك شئ نهائى ومحدود ، قابلة للأكثر ولالأقل فاللذة هي أيضا كذلك؟ فان اعتدال الصحة ليس واحدا في جميع الكائنات بل هو ليس واحدا عند الشخص بعينه . فقد تعتل الصحة وتبقى معتلة هكذا إلى نقطة ما ، بل يمكن أن تختلف في الأكثر وفي الأقل . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للذة ؟ .

§ ٩ - على فرض أن الخير الأعلى هو شئ كامل ، ومع التسليم بأن الحركات والتولدات هما شيان غير كاملين فقد يحاولون مع ذلك ايضاح أن اللذة هي حركة وتولد . ولكن لاحق لهم في ذلك على ما يظهر . بديا اللذة ليست حركة كما يؤكدون ، يمكن أن يقال ان كل حركة لها كفييتها الخاصتان : السرعة والبطء . واذا كانت الحركة ليس لها في ذاتها هاتان الكيفيتان ، مثال ذلك حركة العالم ، فانهما لها على الأقل بالاضافة الى حركة أخرى . لكن لا شئ من ذلك ينطبق على اللذة لا في أحد الوجهين ولا في الآخر . فان الانسان يمكن أن يكون قد تمتع سريعا باللذة كما يمكن أن يكون قد وقع بسرعة في الغضب . لكن المرء لا يتمتع سريعا باللذة الحالية لا في ذاتها ولا بالاضافة الى غيرها كما يمشى أسرع وكما يكبر أسرع أو كما يأتي كل الحركات الأخرى من هذا القبيل بأسرع . يجوز أن يعانى المرء تغيرا سريعا أو تغيرا بطيئا للانتقال الى

§ ٩ - الحركات والتولدات - راجع فيما سبق مناقشة مشابهة في ك ٧ ب ١١ ف ٤

- لا يتمتع سريعا باللذة الحالية - يريد أرسطو أن يقول إن اللذة ليس بها كما بالحركة اختلافات البطء والسرعة وإنه لا يمكن أن تكون إلا أكثر حدة أو أقل حدة .

اللذة ولكن فعل اللذة ذاته لا يمكن أن يكون سريعا، أعنى أن المرء لا يستطيع الاستمتاع في الحال بسرعة أكثر أو أقل . § ١٠ - كيف تكون اللذة فوق ذلك تولدا ؟ ان شيئا كيفما اتفق لا يمكن أن يتولد بالمصادفة من شيء كيفما اتفق . وإنه يتلشى في العناصر التي جاء منها . وعلى العموم ما تسببه اللذة وتولده إنما هو الألم الذي يفسدها . § ١١ - يزيدون على هذا أن الألم هو الحرمان مما يقتضيه الطبع فينا وأن اللذة هي ارضاءه . غير أن هذه هي انفعالات بدنية محضة . اذا كانت اللذة ليست إلا قضاء حاجة الطبع فيكون الجزء الذي يقع فيه هذا القضاء هو الذي يستمتع أيضا باللذة . اذن يكون هو البدن . لكن لا يظهر البتة أن البدن هو الذي يستمتع بها في الحقيقة . فاللذة اذن ليست قضاء الحاجة كما يزعمون . لكن متى حدث ارضاء الطبع هذا فمن الجائز أن يحس الانسان لذة كما أن الانسان يحس ألما حينما يجرح نفسه . على أن هذه النظرية يظهر أن منشأها اللذات والآلام التي يمكن أن نعانينا فيها يتعلق بالأغذية . فتي حرم الانسان الغذاء وكان قد ألم قبل ذلك فانه يشعر بلذة حادة عند ما يستحاجة . § ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد

§ ١٠ - فوق ذلك تولدا - هذا الاعتراض قد أبطل فيما سبق ك ٧ ب ١١

- إنما هو الألم الذي يفسدها - اذن اللذة لتخلل في الألم . وبالنتيجة فليست تولدا كما يقال لأنها استحيل لذة . هذا الدليل ليس قويا فيما يظهر .

§ ١١ - يزيدون على هذا - هذا الحد الذي يطله أرسطو هو من أفلاطون راجع "الفيليب" ص ٣٥١ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان .

- اذن يكون هو البدن - لأرسطو الحق من حيث ان البدن ليس هو بالضبط الذي يتمتع باللذة بل الروح هي التي تتمتع في الواقع عند ما يمر بالبدن بعض احساسات معينة .

§ ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد - أى أنه توجد لذات لم تكن مسبوبة بحاجة ولا مقتضية حاجة كما يئنه أرسطو . على أن أفلاطون قد نبه هذا التنبيه الذي يستعيره منه أرسطو .

بالنسبة لجميع اللذات . واذن فاللذات التي تسببها لنا ممارسة العلوم ليست البتة مصحوبة بالآلام . حتى من بين لذات الحواس لذات الشم والسمع والبصر ليست كذلك مصحوبة بالآلام . وأما لذات التذكر والرجاء فان منها عددا عظيما لا يصعبه الألم أبدا . فمن أى شيء يمكن هذه اللذات إذن أن تكون تولدات ما دام أنها لا تقابل أية حاجة يمكن أن تكون هي السد الطبيعي لها . § ١٣ — أما أولئك الذين يستشهدون باللذات المخجلة كرد على نظرية "أويدوكس" فيمكن أن يجابوا بأن تلك في الحق ليست لذات . وكون هذه اللذات المسقطه تسحر الناس الذين ساءت أضرجتهم فليس معنى ذلك أنها لذات على الاطلاق بالنسبة لطبائع أخرى غير تلك الطبائع . فان الحال هنا كالحال مثلا في أن المرء لا يعتبر مفيدا للصحة حلوا أو مراكل ماهو مر أو حلو وطيب في ذوق المرضى . وأنه لا يجد أبيض اللون كل ما يظهر كذلك للأعين الرمدي .

§ ١٤ — أم هل لا يمكن أن يقال إن اللذة في الواقع هي أشياء مرغوب فيها لكن لا تلك التي تأتي من تلك الينابيع الكدرة ؟ كما أن الثروة مرغوب فيها لكن لا بخيانة ، وكما أن الصحة مرغوب فيها لكن لا على شريطة أن تتعاطى كل شيء بلا تمييز . § ١٥ — أم هل لا يمكن أيضا تأييد أن اللذات تختلف الى أنواع ؟ اللذات

§ ١٣ — نظرية أويدوكس — راجع ما سبق في أول هذا الباب . ربما يمكن أن يظن عند قراءة هذه الفقرة أن أرسطو يفترض أن أفلاطون في كتابه "الفيليب" كان يرى الى إبطال مذهب أويدوكس .

§ ١٤ — أم هل لا يمكن أن يقال — أو بعبارة أخرى يلزم تمييز اللذات وتغيرها . فانها كلها ليست خالصة وبالنتيجة ليست كلها مرغوبا فيها . وهذا هو ماسيقوله أرسطو بعد قليل .

التي تأتي من الأعمال الشريفة مغايرة تماما لتلك التي تأتي من الأعمال المزرية بالشرف .
 وإنه لا يمكن المرء أن يتذوق لذة العادل اذا لم يكن هو نفسه عادلا كما لا يتذوق لذة
 الموسيقى اذا لم يكن موسيقارا وهلم جرا .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آخر من المعاني فان سلوك الصديق الحق الذي يختلف
 كثيرا عن سلوك المتماق بين جليا ، فيما يظهر ، أن اللذة ليست هي الخير الأعلى أو على
 الأقل أن اللذات تختلف كثيرا في نوعها . فالواحد يطلب جمعيتك بقصد الخير والآخر
 بقصد اللذة ، واذا كان المرء ينكر على أحدهما في حين أنه يحترم الآخر فذلك لأنهما
 يطلبان أيضا جمعية انسان آخر لأغراض مختلفة جد الاختلاف . § ١٧ - لا أحد
 يرضى بأن لا يكون له إلا عقل طفل طوال حياته بأسرها مع أنه يجد في هذه الترهات
 التافهة اللذات الحادة الى آخر ما يمكن أن يتخيل . كذلك لا يرضى أحد أن يدفع ثمنا
 للذة أخس الأفعال حتى ولو لم يشعر في ذلك بأدنى ألم . زد عليه أن كثيرا من
 الأشياء ما نطلبه برغبة شديدة ولو لم نكن لنجد فيه لذة ما ؛ مثال ذلك النظر والتذكر
 والحفظ وحياسة الفضائل والملكات الكبيرة في الفنون . فاذا قيل إن اللذة هي
 بالضرورة نتيجة لهذه الأفعال أجبت على ذلك بأن هذا لا يهم ما دام أن هذا لا يمنع
 من أننا نريد هذه الاحساسات ولو لم ينتج منها لنا أدنى لذة .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آخر من المعاني - قد أضفت هذه الكلمات لأن نظم النص ينتجها ضمنا حتى
 أبين نوعا من الصلة التي لم تذكر صراحة .

- يبين جليا - هذا الدليل كذلك ليس قاطعا . وكان على أرسطو أن يختار مثلا أوقع من هذا .
- § ١٧ - مثال ذلك النظر والتذكر - راجع الميثافيزيقا حيث هذا المعنى مفصل كل التفصيل .

§ ١٨ - أظن أنه يجب الآن حينئذ الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى وأن ليس كل لذة مرغوبا فيها وأن من اللذات ما هي مرغوب فيها لذاتها ومنها ما تختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها. وهذا القدر كفاية على النظريات التي عرضت لايضاح اللذة والألم .

§ ١٨ - يجب الآن حينئذ - هذا هو ملخص نظرية أرسطو الخاصة على اللذة وليس هو فقط ابطال النظريات المختلفة .

- على النظريات - نظريات أريدوكس الذي سماه وعلى الأقل جزء من نظريات أفلاطون الذي لم يسمه ولكنه يشير إليه بإشارات متعددة .

الباب الثالث

النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست حركة ولا تولد متعاقبا -
الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هي
كل غير قابل للقسم في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها .

§ ١ - ماهي في الواقع اللذة ؟ وما مميزها الخاص ؟ هذا ما سنبينه بأن نراجع
المسئلة في أصلها .

الرؤية في أية لحظة تلاحظ هي دائما تامة ، فيما يظهر ، بمعنى أنها لا حاجة بها
الى شيء يأتي بعدها فيكمل طبيعتها الخاصة . ومن هذه الجهة اللذة تقرب من الرؤية .
لأنها ضرب من كل لا ينقسم . ولا يستطيع المرء في أى زمن ما أن يجد لذة ، باستمرارها
زمننا أطول ، تصير في نوعها أتم مما كانت بادئ بدء . § ٢ - وهذا دليل جديد
على أنها ليست أيضا حركة ، لأن كل حركة تتم في زمن معين وترمى دائما الى
غرض ما ، كحركة الممار لانتهم إلا متى أتم البناء الذي يرغب فيه ؛ سواء أكانت حركة
الممار هذه تتم في كل الزمن المقدر أم في جزء معين من هذا الزمن . غير أن كل
الحركات ناقصة في الأجزاء المتعاقبة للزمن وتختلف جميعها في النوع عن الحركة التامة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ٢ ب ٩

§ ١ - من كل لا ينقسم - هذا هو المعنى الذي ذكر آتفا لكن لا على هذا الوجه من الصراحة . راجع
في الباب السابق ف ٩ .

§ ٢ - ليست أيضا حركة - لقد أثبت أرسطو آتفا أن اللذة ليست تولد . راجع في الباب السابق
ف ٩ فيريد أن يثبت الآن أنها ليست حركة ويستخدم المبدأ الذي وضعه آتفا وهو أن اللذة كالرؤية وقتية
وأنها لا تكون تدريجيا شيئا فشيئا وبأجزاء متعاقبة .

- حركة الممار - ماسيلي يبين معنى هذه العبارة الغريبة .

كما يختلف بعضها عن بعض . حينئذ فالتنظيم أو نحت الأحجار هو حركة غير الحركة التي تكون لصنع قصب عمود . وهاتان الحركتان تخالفان التنظيم الكلي للعبد الذي يبنى . إنما بناء المعبود هو وحده التام لأنه لا ينقص منه شيء من الرسم الذي وضع له في البداية . غير أن الحركة التي تنطبق على الأساس والحركة التي تنطبق على النقش الثلاثي للجمال (تريجليف) هما ناقصتان لأن الواحدة والأخرى ليستا إلا حركتين خاصتين بجزء من الكل ، فهما مختلفتان إذن في النوع . لا يستطيع المرء في زمن أيا كان أن يجد حركة تكون كاملة في نوعها ، وإذا أراد أن يجد حركة من هذا القبيل فلتكن الحركة التي تنطبق على الزمن كله لا غيرها . § ٣ - وهذا التبدل عينه يمكن أن ينطبق على المشي وعلى كل الحركات الأخرى . مثال ذلك إذا كانت النقلة على العموم هي حركة من مكان الى آخر فإن أنواعها المختلفة هي أيضا الطيران والمشي والوثب ونقلات أخرى مشابهة . غير أنه ليس فقط الأنواع تختلف هكذا في النقلة الكلية بل في المشي نفسه توجد أيضا هذه الأنواع المختلفة . فالمشي من مكان الى آخر ليس شيئا واحدا في (الفرسخ) كله وفي جزء منه أيا كان . ليس كذلك الشيء بعينه أن يرسم المرء بمشيئه هذا الخط أو ذاك الخط الآخر مادام أنه لا يسير الخط فقط بل يسيره أيضا في مكان معين هو فيه وأن هذا الخط موضوع في مكان آخر غير ذاك الخط . على أني قد وفيت معالجة نظرية الحركة في موضع آخر. وقد أوضحت

- تريجليف - لا يعلم ماذا كان بالضبط هذا التريجليف عند أهل الممار الأوغري . ولكن هذا التفصيل

ليس له هنا أدنى أهمية ومعنى الفقرة لا يزال جليا جدا .

§ ٣ - على المشي وعلى كل الحركات الأخرى - راجع في القاطيغورياس الأنواع المختلفة للحركة

ب ١٤ ص ١٢٨ من ترجمتي على أن هذا استطراد غير مفيد فيما يظهر .

- قد عابحت ... في موضع آخر - لاشك في أن أرسطو إنما يعنى الكتب ٦ و ٧ و ٨ من دروس

الطبيعة . ولكن ربما كان أيضا يشير الى الباب الذي ذكرته آنفا من القاطيغورياس

فيه أن الحركة ليست دائماً تامة في كل لحظة من مدتها وأن أكثر الحركات هي ناقصة وأنها مختلفة في النوع ما دام أن الاتجاه وحده من نقطة الى أخرى يكفي لاييجاد نوع جديد منها .

§ ٤ - لكن اللذة هي على ضد ذلك شيء تام في أى زمن اعتبرت فيه . يرى إذن جليا أن اللذة والحركة تختلفان على الاطلاق احدهما عن الأخرى ، وأن اللذة يمكن أن توضع في صف الأشياء التامة والكاملة . وإن ما يثبت ذلك أيضا هو أن الحركة لا يمكن أن توجد إلا بالزمان وفي الزمان . في حين أن هذا الشرط ليس ضروريا للذة . لأن ما هو في اللحظة الحاضرة غير القابلة للقسمة يمكن أن يقال إنه كل تام . وأخيرا كل هذا يوضح جليا خطأ من قال إن اللذة حركة أو تولد . هذان الحدان ليسا منطبقين على كل شيء بلا تمييز . إنهما لا ينطبقان إلا على الأشياء القابلة للقسمة والتي لا تكون كلا . وعلى هذا مثلا لا يمكن أن يكون هناك تولد لا من الرؤية ولا من النقطة الرياضية ولا من الحيوان المكروسكوبى أو الوحدة . فليس بالنسبة لواحد من هذه الأشياء يوجد تولد ولا حركة . وكذلك بالنسبة للذة لا تولد ولا حركة أيضا ، لأن اللذة هي شيء تام وغير قابل للقسمة .

§ ٤ - اللذة هي ... شيء تام - يمكن أن يقال إن هذه النقطة ليست هي أيضا ايضاح الطبيعة الخاصة للذة نظرا الى أن أرسطو كان قد اعترى أن يعطيا ايضاحا . وكل ما تنبته المناقشة الى هنا هو أن اللذة ليست حركة ما دامت ليس لها نمو على التعاقب .

- خطأ من قال = لا شك في أن أرسطو يشير بهذا الى أفلاطون .

الباب الرابع

بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملائمة له - اللذة تتم الفعل وتنبه متى كان الكائن الذى يحس والشئ المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الإنسانى - لذة الجدة - الإنسان يحب اللذة لانه يحب الحياة - الارتباط الأکید بين اللذة وبين الحياة .

§ ١ - كل واحدة من حواسنا لا تباشر الفعل الا بالنسبة الى الشئ الذى يمكنها أن تحسه . ولأجل أن تفعل الحاسة فعلا تاما يجب أن تكون فى حال حسنة بالنسبة لأحسن الأشياء التى يمكن أن تقع تحت هذه الحاسة المخصوصة . هذا، فيما يظهر لى، هو أحسن تعريف يمكن أن يعترف به الفعل التام . على أنه لا يهم أن يقال إن الحاسة نفسها هى التى تفعل أو إن الفاعل هو الكائن الذى فيه هذه الحاسة . فى جميع الظروف الفعل الأحسن هو فعل الكائن الأحسن استعدادا بالنسبة لأكل الأشياء الخاضعة لهذا الفعل الخاص . وهذا الفعل ليس فقط الفعل الأتم بل هو أيضا الأكثر ملاءمة . لأنه فى كل نوع من أنواع الاحساس يمكن أن توجد لذة كما أنه توجد لذة على السواء فى التفكير وفى التأمل المجرد . الاحساس الأتم هو الأكثر ملاءمة . وإنى أكرر أن الأتم هو احساس الكائن حسن الاستعداد بالنسبة لأحسن الأشياء كلها التى هى قابلة لهذا الحس . § ٢ - اللذة تنهى الفعل وتتمه .

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - كل واحدة من حواسنا - راجع نظرية الحساسية فى كتاب الروح ك ٢ ب ٥ ص ١٩٨

من ترجعته .

§ ٢ - اللذة تنهى الفعل وتتمه - يظهر أن هذا عند أرسطو هو الطبع الأصل للذة .

لكنها لا تلمه على الوجه عينه الذى به يتمه الشيء القابل للحس والحس متى كان كلاهما في حال طيبة، كما أن الصحة والطب هما على السواء السببان في أن يكون المرء في عافية . § ٣ - لأن توجد لذة في كل نوع من الحس، ذلك ما يرى بلا أدنى عناء . لأنه يقال عادة إن الانسان يجد لذة في رؤية الشيء الفلانى أو الفلانى وفى سماع الشيء الفلانى أو الفلانى . ومن اليبين أن اللذة تكون أكبر ما تكون حيث يكون الحس أحد ما يكون وحيث يفعل بالنسبة لشيء من جنسه الخاص . كلما كان الكائن المحسوس والكائن المحس في هذه الظروف كانت اللذة مادام أنه سيكون ما يجب أن ينتجها وما يجب أن يجدها في آن واحد . § ٤ - إذا كانت اللذة تتم الفعل فذلك ليس كما يفعل كيف قد يكون موجودا في الفعل من قبل ، بل هو كتمام يأتي فينضم الى الباقي . كما أن زهرة الشباب تنضم الى السن السعيدة التى تنعشها . وما دام الموضوع الحساس أو موضوع العقل يبقى على ما يجب أن يكون، وما دام من جهة أخرى الكائن الذى يحصله أو الذى يفهمه يبقى أيضا على حال طيبة فإن اللذة تحصل في الفعل . لأن الكائن الذى هو قابل والكائن الذى هو فاعل، ما دام بينهما الارتباط بعينه ومادام وضعهما لا يتغير، فيجب طبعا أن تحصل النتيجة عينها . § ٥ - لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف إذن لا تكون اللذة التى يجدها الانسان مستمرة؟ أم كيف لا يكون الألم، إن شئت، أكثر استمرارا من اللذة؟ ذلك بأن

- على الوجه عينه - الشيء القابل للحس والحس يتمان الفعل لانهما ركاه . اللذة تتم الفعل لأنها تنضم اليه دون أن تكون بالضرورة جزءا منه . راجع ما سيلي .

§ ٣ - لذة في كل نوع من الحس - راجع أول الميثافيزيقا .

§ ٤ - زهرة الشباب - تشبيه من الرقة واللفظ بمكان .

§ ٥ - مستمرة - ما دام الانسان هو في حال الفعل على الدوام . الاعتراض قوى جدا وقد يرى أن أرسطو الذى وضعه لنفسه لم يدفعه . حق أنه يقرر أن الممالك الانسانية ليس لها الافاعلية محدودة وبالنتيجة تكون اللذة مثلها .

جميع الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار . وليس للذة هذه الميزة على سائر البقية . لأنها ليست نتيجة الفعل . من الأشياء ما تلذ لنا لا لشيء سوى أنها جديدة . ومن أجل ذلك عينه أن تلك الأشياء لا تلذ لنا بعدُ بمقدار ما قد كانت . فان الفكرة نتجها اليها في اللحظة الأولى وتفضل فعلها في تلك الأشياء بشدة كما هو الحال في فعل الرؤية متى نظر الانسان الى شيء عن قرب . لكن بعد ذلك لا يبق هذا الفعل حافظا لحديثه بل يتراخى . ومن أجل ذلك أيضا كانت اللذة تتراخى وتتقضى . § ٦ — غير أنه يمكن افتراض أنه اذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة كذلك . إن الحياة ضرب من الفعل وكل امرئ يفعل في الأشياء وللأشياء التي يحبها أكثر مما عداها ، كالموسيقار يفعل بواسطة عضو السمع لأجل الموسيقى التي يحب أن يسمعها ، وكالانسان الشغف بالعلم بواسطة مجهود عقله الذي يوجهه الى البحوث النظرية ، وكل انسان يفعل في دائرته . غير أن اللذة تتم الأفعال والتبع تتم الحياة التي ترغب الكائنات كلها في حفظها . وهذا هو ما يبرر طلبهم للذة مادام أنها ، بالنسبة لكل واحد منهم ، تتم الحياة التي يحبها الكل حبا حادا . § ٧ — أما مشكلة العلم بما إذا كان الانسان يحب الحياة للذة أو اللذة للحياة فاننا تركها الآن الى ناحية . فان هذين الشيئين ، فيما يظهر لنا ، مرتبطان بعضهما ببعض الى حد أنه ليس من الممكن فصلهما . لأنه بدون فعل فلا لذة . واللذة هي دائما ضرورية لاتمام الفعل .

— أنها جديدة — ان جاذب الحدة في جميع الأشياء لا جدال فيه . وأحيانا يكون منتهى الحكمة الانسانية مقاومته ليس غير .

§ ٦ — جميعا يحبون الحياة كذلك — راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . وان توحيد حب اللذة وحب الحياة ذاتها هي فكرة عميقة جدًا .

§ ٧ — أما مشكلة — هذا البحث الذي لا يريد أرسطو أن يبحه هنا لا يوجد في أى واحد من مؤلفاته التي بقيت . ولقد كان هذا البحث يكون مفيدا جدا لسر نظرية الطبع الخاص للذة .

الباب الخامس

اختلاف اللذات - انه ينجم عن اختلاف الأفعال - المرء ينجم بمقدار ما تستند لذته في فعل الأشياء - اللذات الخاصة بالأشياء - اللذات الغريبة - بعضها يكدر البعض الآخر لأن الانسان لا يستطيع أن يحسن فعل شئين في آن واحد - مثل شهود المسرح ولهوم - لذات التفكير ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هي التي يجب أن تكون مقياس اللذات .

§ ١ - هذه الاعتبارات يجب أن تفهمنا لماذا تختلف اللذات في النوع . ذلك بأن الأشياء التي من أنواع مختلفة لا يمكن أن نتمم إلا بأشياء مختلفة الأنواع كذلك . يمكن أن يتخذ مثالا جميع أشياء الطبيعة وطُرف الفن والحيوانات والأشجار والأواح الرسم والتماثيل والبيوت والمنقولات . كذلك أيضا الأفعال المختلفة الأنواع لا يمكن أن نتمم إلا باللذات المختلفة في النوع .

§ ٢ - على هذا فأفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس وهذه الأخيرة لا يقل عن ذلك اختلافها في النوع بعضها عن بعض . كذلك اللذات التي نتمها يجب أن تختلف بعضها عن بعض . والدليل على ذلك هو أن كل لذة هي خاصة خصوصا مانعا بالفعل الذي نتمه وأن هذه اللذة الخاصة تنمى أيضا قوة الفعل نفسه . يحسن المرء أن يحكم على الأشياء ويتعاطاها بضبط أكثر بمقدار ما يكون له من اللذة في اتيانها .

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - لا يمكن أن نتم - هذه العبارة ليست واضحة تماما والأمثلة التي يستشهد بها أرسطو لا تساعد على ايضاحها ، إلا أن يكون مراده أن يقال إن تماثلا لا يمكن أن يتم بشجرة اذا لم يكن قد تم ولا حيوانا بلوحة تصوير . وحينئذ تكون الفكرة أوضح ما يكون . وكان من الهين أن يعبر بأجل من ذلك .

§ ٢ - تنمى أيضا قوة الفعل - هذه الملاحظة محكمة وكل يستطيع تحقيقها في دائرته . يفعل المرء بلذة ما يحسن فعله والعكس بالعكس .

والشواهد على ذلك صنوف الارتقاء الهندسى الذى قام به أولئك الذين يلد لهم علم الهندسة والسهولة الخاصة التى بها يفهمون كل تفاصيلها . وكذلك جميع أولئك الذين يحبون الموسيقى وأولئك الذين يحبون فن المعمار أو الذين لهم الذوق الفلانى الآخر والذين ينبجحون نجاحا باهرا كل فى نوعه لأن فيه لذتهم . على هذا فاللذة تساعد دائما على زيادة العقل والمملكة . وكل ما يرمى الى تقوية الأشياء فهو خاص بها وملائم لها . ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة كانت الأشياء التى يمكن أن تلائمها جدد الملاءمة وتتمها هى من أنواع مختلفة كذلك . § ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا : هو أن اللذات التى تأتى حينئذ من ينبوع آخرهى عوائق للأفعال الخاصة . فالموسيقار غير قادر على أن يعير أقل التفات للأحاديث التى تلقى اليه اذا سمع صوت آلة يلعب بها على مقربة منه . انه يتلذذ بالموسيقى أكثر ألف مرة من الفعل الحاضر الذى يدعى اليه . واللذة التى يصيها من سماع ذلك المزمار تضعف فى نفسه الفعل الخاص بالمحادثة التى كان يجب عليه تتبعها .

§ ٤ - ويكون الذهول هو بعينه فى جميع الحالات الأخرى التى فيها يفعل المرء فعلين فى آن واحد . فان أشدهما ملاءمة يكدر الآخر بالضرورة . فاذا كان بين الفعلين فرق كبير فى اللذة كان الإضطراب أبلغ . بل قد يبلغ الى حد أن الفعل الأقوى يمنع على الاطلاق المرء من أن يتم الآخر . وهذا ما يفسر أن الانسان متى أصاب فى شئ لذة حادة أكثر مما ينبغى فهو عاجز كل العجز عن أن يفعل

- متى كانت الأشياء من أنواع مختلفة - تكرر لما قيل فى أول الباب .

§ ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا - ملاحظة محكمة أيضا يمكن كل واحد أن يعتقد صحتها بخبرته

الخاصة .

شيئا آخر، أما متى استطاع أن يفعل أشياء أخر فذلك لأنه لا يتلذذ بالشيء الأول إلا لذة ضعيفة . انظر على الخصوص فى المسارح تر الناس الذين يستطيعون فيها أكل الحلوى لا يأكلون منها على الخصوص إلا فى اللحظة التى فيها يكون على المسرح ممثلون رديئون . § ٥ - لما أن اللذة الخاصة التى تصحب الأفعال تؤتيها ضبطا أكثر وتصيرها أبقي وأكل معا فى حين أن اللذة الغريبة عن هذه الأفعال تضايقها وتفسدها ينتج منه أن هذين الضريين من اللذات مختلفان جد الاختلاف . اللذات الغريبة يكاد أثرها يكون كأثر الآلام التى هى خاصة بالأفعال . على هذا فالآلام الخاصة ببعض الأفعال تفسدها وتمنعها : مثلا إذا كان الشخص الغلافى لا يحب البتة أن يكتب ويكرهه وإذا كان فلان الآخر يكره أن يحسب . فأحدهما لا يكتب والآخر لا يحسب البتة لأن هذا العمل مؤلم لهما . حينئذ الأفعال تتأثر بوجه مضاد تماما باللذات والآلام التى هى خاصة بها . أعنى بالخاصة اللذات أو الآلام التى تأتى من الفعل نفسه مأخوذا فى ذاته . أكرر أن اللذات الغريبة تنتج نتيجة مشابهة للنتيجة التى قد ينتجها الألم الخاص . فهى كمثلها تفسد الفعل ولو أن ذلك يكون بوسائل لا تشابه البتة . § ٦ - كما أن الأفعال تختلف فى أنها حسنة أو قبيحة وأن بعض الأفعال محل للطلب وبعضها محل للتجنب وبعضها لا هذا ولا ذاك ، فكذلك الأمر أيضا فى اللذات التى تتعلق بهذه الأفعال . فى كل فعل بخصوصه من أفعالنا لذة خاصة به ، فاللذة الخاصة بالفعل الفاضل هى لذة شريفة ، واللذة الخاصة بالفعل

§ ٤ - على المسرح ممثلون رديئون - من المحقق أن شهد المسرح حتى أشدهم جفاء لا يفكر أن يأكل فى اللحظة التى يقيد فيها التمثيل القلوب والنواظر . ولو أن مسارحنا مختلفة جدا عن مسارح القدماء فانه يمكن تطبيق مثل هذه المشاهدة عليها .

§ ٥ - أبني وأكل - هذا ما قاله آتفا بعبارة أخرى .

القيح لذة مجرمة . لأن الشهوات التي نتجها الى الأشياء الجميلة حقيقة بالثناء . كما أن اللذات التي نتجها الى الأشياء المخزية حقيقة باللوم . اللذات التي توجد في الأفعال ذواتها هي أشد خصوصية من الرغبات في هذه الأفعال . فان الرغبات منفصلة عن الأفعال بالزمان الذي تقع فيه وبطبيعتها الخاص . أما اللذات فهي على الضد تقترب من الأفعال اقترابا لصيقا وهي قليلة التمايز عنها الى حد أنه يمكن أن يتساءل ، لا بدون شيء من الشك ، عما إذا كان الفعل واللذة ليسا شيئا واحدا بعينه تماما . § ٧ - من المؤكد أن اللذة ليست التفكير ولا الحس بل يكون من السخف أن يظن أنها أحدهما أو الآخر . فاذا ظهرت بأنها متحدة معهما فذلك لأن من غير الممكن فصلها عنهما . ولكن كما أن أفعال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضا . فالنظر يختلف عن اللمس بصفاته وضبطه . والسمع والشم يختلفان عن الذوق . كذلك لذات كل واحد من هذه الحواس تختلف على السواء . لذات التفكير ليست أقل اختلافا عن كل أولئك . وكل اللذات التي في كل واحد من هذين الصنفين تختلف في نوعها بعضها عن بعض . § ٨ - بل يظهر أن لكل حيوان لذة ليست خاصة إلا به ، كما أن له نوعا من الفعل خاصا . وهذه اللذة هي التي تطابق على الخصوص فعله . وهذا

§ ٦ - من الرغبات في هذه الأفعال - الرغبة تجلب معها معنى اللذة . ولكن الفعل نفسه يعطى لذة تامة لا توجد البتة في الرغبة بدرجة مساوية .

- شيئا واحدا بعينه تماما - هذا ما يظهر أنه نتيجة نظرية أرسطو كلها وفي هذا تكون فاسدة مادام أنه يعترف آنفا بأن من الأفعال ما لا يرجع الى اللذة ولا الى الألم ، واللذة لا يمكن أن تكون كذلك .

§ ٧ - من هذين الصنفين - التفكير والحس .

§ ٨ - لكل حيوان - هذا فرض من الصعب كشف حقيقته .

- نوعا من الفعل خاصا - الطائر يطير والحصان يركض والسمة تسبح .

ما يمكن اعتقاده من مشاهدة كل واحد من الحيوانات . فلذة الكلب غير لذة الحصان أو الانسان كما ينبه اليه "هيرقليط" إذ يقول

"الحمار يختار التبن على الذهب"

ذلك بأن الدريس الذي هو غذاء أشد ملاءمة من الذهب بالنسبة للحمير . حينئذ بالنسبة للكائنات المختلفة النوع تختلف اللذات في النوع أيضا . وطبيعي أن يُعتقد أن لذات الكائنات المتحدة الأنواع ليست متخالفة في النوع . § ٩ - ومع ذاك بالنسبة للناس الخلاف عظيم بين شخص وآخر . فقد تكون الأشياء أعيانها سارة للبعض ومحزنة للبعض الآخر . وما يكون مؤلما وكرهيا عند هؤلاء هو حلولو ومحبوب عند أولئك ، والاختلاف عينه قد يحصل بالطبيعة بالنسبة للأشياء ذات الطعم الحلو والتي تفتن الذوق . فان الطعم عينه لا يكون واحدا عند الانسان المحموم وعند الانسان الصحيح . كذلك الحرارة ليست ذات أثر واحد في المريض وفي الانسان المتلى صحة . وكذلك الحال في كثير من الأشياء الأخرى . § ١٠ - في كل هذه الأحوال كيف الأشياء الحق والواقعي هو ، فيما يظهر لى ، هذا الذى يجده الانسان الصحيح التركيب . وإذا كان هذا المبدأ حقا ، كما أعتقد ، فان الفضيلة هي المقياس الحق

- كما ينبه اليه هيرقليط - يقول المفسر اليوناني ، عند تفسيره هذه الفكرة هيرقليط ، إنه كان موطنه . وهذا قد ساعد على افتراض أن هذا التفسير أو على الأقل هذا الجزء من التفسير هو من قلم "ميخائيل الايقيرى" لان قلم أوسطراط .

§ ٩ - الخلاف عظيم - هذه الملاحظة التي هي بحكمة كان يجب أن تحمل أرسطو على الشك في الحقيقة الكاملة للبادئ التي قررها أنفا فيما يتعلق بالحيوانات .

§ ١٠ - الصحيح التركيب - هذه كقاعدة استعملها أرسطو في مواطن عدة .

- فان الفضيلة هي المقياس الحق - راجع ما سلف ك ١ ب ٢ ف ١٠ وك ٣ ب ٥ ف ٥ حيث ذكرنا

في التعليقات التي وضعناها فقرة مشابهة في السياسة .

لكل شيء . إن رجل الخير من حيث هو خير هو الحكم الوحيد والذات الحقّة هي تلك التي يقدرها هو كذلك . والاستمتاعات التي يستمتع بها هي الاستمتاعات الحقيقية . ومع ذلك فإن ما يظهر له مؤلماً يكون ملاًماً لغيره ولا محل للدهش من ذلك . ففي الناس ما لا يحصى من صنوف الفساد وضروب الرذائل . فالذات التي تخلقها لأنفسهم هذه المخلوقات الساقطة ليست لذات . وما هي لذات إلا لهم وللخلائق المركبة تركيبهم . § ١١ — أما اللذات التي يجدها كل الناس بالاجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عند فاسدى الأخلاق . لكن ما هي اللذة الخاصة بالانسان من بين اللذات التي يظهر أنها شريفة ؟ وما هو طبع هذه اللذة ؟ اليس بينا أنها هي اللذة التي تنتج من الأفعال التي يأتيها الانسان ؟ لأن اللذات تتبع الأفعال وتصحبها . وسواء أكان لا يوجد إلا فعل واحد إنسانى حقاً أم كان هناك عدّة أفعال فمن البين أن اللذات التي عند الانسان التام والسعيد حقاً تأتى فتم هذه الأفعال التي يجب أن تعتبر على الخصوص اللذات الحقّة للانسان . أما الأخرى فلا تأتى إلا فى الصنف الثانى وهي قابلة لعدّة درجات كالأفعال نفسها التي تنطبق عليها .

§ ١١ — فعل واحد إنسانى حقاً — هذا المبدأ قرئ سابقاً ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السادس

إعادة نظرية السعادة إلما - ليست السعادة كمية مجردة ، بل هي عمل حر ومستقل ، لا يفرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن تشبه السعادة بضروب اللهو وبالذات . اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطفال والطفلة - كلمة جامعة من كلم «أنا خارسيس» - اللهو ليس إلا راحة وهبة العمل - السعادة هي غاية في الجِدِّ .

§ ١ - بعد أن درسنا الأنواع المختلفة للفضائل وللصداقات وللذات يبقى علينا أن نضع على عجل رسماً للسعادة مادامنا نعتز بأننا غاية أفعال الانسان . يمكننا أن نختصر كلامنا في إعادة ما قلناه بشأنها .

§ ٢ - قررنا أن السعادة ليست مجرد حالة سلبية محضة لأنها حينئذ قد يمكن أن توجد في الانسان الذي ينأى طوال حياته كلها ، والذي يحيا الحياة النباتية لنبات والذي يلقى أكبر المصائب . فاذا كان معنى السعادة هذا ليس مقبولا لزم وضعها في فعل من نوع ما كما بينته فيما سبق . ومن الأفعال ما هي ضرورية ومنها ما يمكن أن تكون موضوع اختيار حر سواء بالنظر الى أشياء أحر أم بالنظر الى ذواتها . ومن الحللي أنه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها ، لا بين الأفعال

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أريديم ك ١ ب ١ و ٢ وك ٧ ب ١٣

§ ١ - على عجل رسماً للسعادة - هذا ما قد وضع بالتطوير في الكتاب الأول من هذا المؤلف . وربما لا يكون ضروريا الا قليلا أن يرجع الى نظريات قد ظن أنها قد فرغ منها . ويظهر حينئذ أن أثير الكتاب العاشر هو تكرير قد لاحظته أرسطو نفسه ما دام أنه لا يريد هنا إلا إعادة ما قاله فيما سبق . ولكن يمكن أن يقال إن الفارئ سيجد هنا أوجه نظر جديدة في هذه الخلاصة .

§ ٢ - قررنا أن - ك ١ ب ٢ ف ١٠

- فما سبق - ب ٦ ف ٨

التي تطلب لأجل أغيارها . السعادة لا يصح أن تحتاج الى شيء ويجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها . § ٣ - الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لا يطلب فيها المرء شيئاً وراء الفعل نفسه . وغندى أنها هي الأفعال المطابقة للفضيلة . لأن فعل الأشياء الجميلة والطيبة هو بالضبط أحد هذه الأفعال التي يجب على الإنسان أن يطلبها لذواتها وحدها . يمكن أن تصف في طائفة الأشياء المرغوب فيها لذواتها مجرد صنوف اللهو ، لأنها لا تطلب على العموم من أجل أشياء أخرى غيرها . غير أنه كثيراً ما تضرنا صنوف اللهو هذه أكثر من أن تنفعنا إذا جرتنا الى إهمال العناية بصحتنا ورعاية أموالنا . ومع ذلك فإن أكثر هؤلاء الناس المحسودين على سعادتهم لاشيء أهم عندهم من أن يسلموا أنفسهم الى صنوف اللهو هذه . كذلك الطغاة يقدرون أعظم تقدير أولئك الذين يظهرون بأنهم ظرفاء يسراء في هذه الأنواع من اللذات . لأن المتملقين يصيرون أنفسهم مقبولين في الأشياء التي يرغب فيها الطغاة . والطغاة من جهتهم في حاجة الى أناس يسلونهم . يتصور العايم أن اللهو واللعب جزء من السعادة لأن أولئك الذين يتمتعون بالسلطان هم أوائل من يضيعون فيها وقتهم . § ٤ - ولكن حياة هؤلاء الرجال لا يمكن أن تصلح قدوة ولا دليلاً . الفضيلة والعقل وهما ينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة ليسا من قرناء السلطان المضطرين . فليس لأن هؤلاء الناس وهم كما هم غير أهل لتذوق لذة لطيفة وحرّة حقاً يرتمون على لذات البدن التي

- يجب أن تكتفى بذاتها الكفاية كلها - إعادة النظريات السابقة هنا يظهر أنها محكمة .

§ ٣ - مجرد صنوف اللهو - يظهر أن الفكرة ليست حقة . فإن المرء لا يطلب على العموم اللهو واللعب لذاتها بل يطلبان كضرب من الدواء للشفاء من الأتاعب الماضية أو الاستعداد لأتاعب جديدة .

- يتصور العايم - راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ١١ انتقاد آراء العامة على السعادة .

§ ٤ - حياة هؤلاء الرجال - ملاحظة حقة يمكن ملاحظتها في الطيقات الكثيرة .

هى موئلهم الوحيد أنهم يجعلوننا نعتبر هذه اللذات الجافية هى المرغوب فيه أكثر ما يكون . إن الأطفال أيضا يعتقدون أن ما يحبونه أكثر مما عداه هو أنفس شىء فى الدنيا، فمن البسيط أنه كما أن الكهول والأطفال يختلفون جدّ الاختلاف فى تقدير الأشياء، كذلك أيضا الأشرار والأخيار يقدرون الأشياء تقديرا متضادا . § ٥ - أكرر، ولو أنى قلته كثيرا فيما سلف ، أن الأشياء الجميلة والمحبوبة حقا هى الأشياء التى لها هذه الصفة فى نظر الانسان الفاضل . كما أنه بالنسبة لكل شخص الفعل الذى ينال إثارة هو ذلك المطابق لحاله فيكون بالنسبة للانسان الفاضل هو ذلك الفعل المطابق للفضيلة .

§ ٦ - فالسعادة إذن لا تنحصر فى اللهو . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . ومن السخف أن يشتغل المرء طوال حياته ويألم لاشىء إلا للهو . يمكن أن يقال فى الواقع عن جميع أشياء الدنيا إن المرء لا يرغب فيها البتة إلا نظرا إلى شىء آخر ماعدا السعادة لأنها هى الغرض . أكرر مرة أخرى أنه لأن يجتد المرء ويجهد ليصل إلى أن يلهو فذلك يظهر أنه سفه وتفاهة . وعلى مذهب "أناخارسيس"

§ ٥ - ولو أنى قلته كثيرا - بدئا فى آخر الباب السابق ثم فى ك ١ ب ٢ وك ٣ ب ٥ عدا ما قاله فى السياسة وفى المؤلفات الأخرى .

§ ٦ - فالسعادة ... فى اللهو - معنى بسيط جدا ينكره الناس غالبا على رغم أنه من الحق يمكن . - اللهو هو غرض الحياة - هذا هو مع ذلك ما يعتقد أناس كثيرون يضرون أنفسهم ضررا بلبغا بهذا الاعتقاد . راجع السياسة ك ٤ ب ١ ف ٢ ص ١٩٦ وما بعدها من ترجى الطبعة الثانية . - لأنها هى الغرض - إنما غرض الحياة هو الفضيلة لا السعادة . حق أن أرسطو كاد يجعل الفضيلة والسعادة شيئا واحدا . ولكن اتحادهما سئى العاقبة مع ذلك .

- وعلى مذهب "أناخارسيس" - الممدود بين حكماء اليونان على أنه كان أجنيا (ومنوحشا فى عرف الإغريق) .

يلزم المرء أن يلهو وليشتغل بعد ذلك بجد . وله الحق كل الحق . فان اللهو نوع من الراحة ولما أن المرء لا يستطيع أن يشتغل بلا انقطاع فالراحة حاجة . لكن الراحة ليست في الحق غرض الحياة . لأنها لا محل لها البتة إلا نظرا إلى العمل الذي يراد اتمامه بعدها . الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة . وهذه الحياة هي حياة جد واجتهاد فهي لا تتركب من لهو فارغ . § ٧ — الأمور الجدية هي على العموم، فيما يظهر، فوق الهزليات والدعابات وإن فعل أحسن جزء فينا أو فعل أحسن إنسان يعتبر دائما أنه الفعل الأدخل في باب الجِد . وفعل الأحسن هو بهذا عينه أيضا الأحسن وهو يؤتى من السعادة أكثر . § ٨ — الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتع بخيرات البدن كأرقى الناس سواء بسواء . ومع ذلك لا يمكن أن يعترف بالسعادة لمخلوق أهانه الرق إلا أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة . فالسعادة لا تنحصر في هذا اللهو الحقير بل تنحصر في الأفعال المطابقة للفضيلة كما قيل ذلك آنفا .

— الراحة ليست ... غرض الحياة — يقول أرسطو ضد ذلك فيما سيلي ب ٧ وفي السياسة أيضا ك ٤ ب ١٣ ف ٨ و ١٦ ص ٢٤٥ و ٢٤٨ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— وهذه الحياة هي حياة جد — فهم الحياة على هذا النوع فهم عظيم وحق . وقد بالفت الرواقية بعد ذلك في هذا المبدأ حتى بلغت به الحزن والكآبة . وإن المذهب الأفلاطوني هو الذي قد عرف أن يجد المقياس الأوفق .

§ ٧ — العقل الأدخل في باب الجِد — الحياة المؤسسة على الواجب هي دائما جدية مهما كان مبلغها من السعادة .

§ ٨ — أهانه الرق — يطاوع أرسطو وأهام زمانه ضد الأرقاء . ونظرا إلى أن الرقيق ليس في نظرياته إلا جزءا من السيد فن الين أن السيد وحده هو الذي يمكن أن يكون سعيدا . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .

— كما قيل ذلك آنفا — راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

الباب السابع ← ^١ مع إل ^٢ ك ^٣ ١٤

تبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم "يكون" الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة وباتبع الفعل الأسعد ما يكون، وربما كان الأشد استمرارا - اللذات العجيبة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم للعلم - لاغرض للفهم إلا ذاته - السكينة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدسى فى الإنسان - سمى هذا المبدأ إلى ما لا نهاية - عظمة الإنسان - السعادة هى فى رياضة العقل .

§ ١ - إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعى أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أعنى فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا . ليكن فى الإنسان الفهم أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه هو المعد ليأمر ويقود وليكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية حقا ، وليكن شىء قدسى فينا أو بالقليل أقدس كل ما فى الإنسان فان فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة . ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل التفكير والتأمل .

§ ٢ - هذه النظرية يظهر أنها تتفق فى كل نقطة مع المبادئ التى قررناها فيما سبق ومع الحق . بديا هذا الفعل هو بلا نزاع أحسن فعل مادام الفهم هو أنفس الأشياء التى فىنا وأنفس الأشياء التى هى قابلة لأن يدركها الفهم نفسه .

- الباب السابع - ليس فى الأدب الكبير نظرية تقابل هذه . وفى الأدب إلى أريديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - ولقد قلنا - راجع ما سبق ك ١ آخر ب ٤ ولكن أرسطو لم يكن فى ذلك الموضع من الجلاء والاحكام على ما هو عليه هنا . فان هذا الباب كله هو فى الحق خاليق بالاعجاب . وراجع أيضا ك ٦ ب ١٠ ف ٦

§ ٢ - مادام الفهم أنفس الأشياء - هذه هى فى الواقع المبادئ التى أيدها أرسطو فى هذا المؤلف وفى الانولوجيا وفى كتاب الروح وفى السياسة وعلى الخصوص فى الميثافيزيقا وبالجملة فى جميع مؤلفاته .

وفوق ذلك فان هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجيد تأييد استمراره . لأننا يمكننا أن نفتكر زمنا أطول على الاستمرار أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان .

§ ٣ — ومن جهة أخرى نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تخلط السعادة . ومن بين الأفعال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا ويرضيها أكثر هو ، باعتراف جميع الناس ، تعاطى الحكمة والعلم . اللذات التى تجلبها الفلسفة يظهر إذن أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب فى أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم .

§ ٤ — هذا الاستقلال ، الذى طالما يتكلمون عليه ، يوجد على الخصوص فى الحياة العقلية والتأملية . لا شك فى أن الأشياء الضرورية للعيشة هى من حاجة الحكيم كما هى من حاجة الإنسان العادل كما هى من حاجة سائر الناس . ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فان بالعادل حاجة أيضا إلى أناس يقيم بينهم عدله . كذلك الانسان المعتدل والانسان الشجاع وجميع من عداهما فى حاجة إلى العلاقة مع الغير .

— تأييد استمراره — ملاحظة بسيكولوجية قد استخدمت منذ أرسطو استخداما كثيرا لايضاح تفوق الخيرات العقلية .

§ ٣ — اللذة يجب أن تخلط السعادة — راجع ماسبق ك ١ ب ٦ ف ٥

— الحكمة والعلم — ليس فى نص المتن الكلمة واحدة .

— اللذات التى تجلبها الفلسفة — من أجل ذلك كان يريد أرسطو فيما سلف من هذا المؤلف أن يكون بالمرء بر بنوى بالأساتذة الذين علومكم الفلسفة . راجع فيما سبق ك ٩ ب ١ ف ٨

— فى العلم ... من طلب العلم — يمكن أن يكون هذا موضع نزاع . فان اكتساب العلم ربما يسبب للمقل لذة أكثر من العلم نفسه .

§ ٤ — هذا الاستقلال الذى طالما يتكلمون عنه — والذى يرتب السعادة . راجع ماسبق ك ١ ب ٦ ف ٦

— على الخصوص فى الحياة العقلية — مبدأ اعتنقته الرواقية وهو مع ذلك أفلاطونى كله .

— الانسان المعتدل — يظهر أن الاعتدال والشجاعة هما فضيلتان شخصيتان تماما وأنهما لا يحتاجان فى تطبيقهما إلى الأغيار . راجع الباب الثانى .

أما الحكيم العالم فعلى ضدد ذلك يمكنه أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل، وكلما كان أحكم كان انكبابه على الدرس والتأمل أشد . لا أريد أن أقول إنه لا يحسن به أن يكون له زملاء في شغله ، غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالا وأشدهم اكتفاء بنفسه . § ٥ - ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة التفكير هذه هي وحدها المحبوبة لذاتها . لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة عن الفعل كثيرا أو قليلا .

§ ٦ - يمكن أن يقال أيضا إن السعادة تنحصر في الراحة والطمأنينة . المرء لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ ، فانما تقام الحرب للوصول إلى السلام . وجميع الفضائل العملية تفعل وتزاول سواء في السياسة أم في الحرب . ولكن الأفعال التي تقتضيها يظهر أنها لا تترك للانسان لحظة فراغ وعلى الخصوص أفعال الحرب حيث تنفى الراحة على الاطلاق . من أجل ذلك لا أحد يريد الحرب البتة أولا يجهز الحرب للحرب وحدها . بل يلزم أن يكون المرء سفاكا ليتخذ من أصدقائه أعداء له وليثير، على هوى منه ، نائرة القتال والمذابح . أما حياة الرجل السياسى فانها أيضا قليلة الراحة كحياة رجل الحرب . فانه زيادة على تصريف أمور المملكة يلزمه أن يشتغل بلا انقطاع في الحصول على السلطان وعلى التشاريف أو على القليل تحقيق سعادته الخاصة وسعادة مواطنيه الشخصية . لأن هذه السعادة مختلفة جدا عن السعادة - الحكيم العالم - ليس في نص المتن إلا كلمة واحدة . وقد اضطرت إلى أن أضع كلمتين كما فيا سبق لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

§ ٥ - يطلب المرء دائما نتيجة - راجع ك ١ ب ١ ف ٥

§ ٦ - لا يشتغل الا للوصول الى الفراغ - راجع في الباب السابق معاني تضاد هذه ف ٤

- هذه السعادة - يعنى سعادة الفرد التي تنحصر على الخصوص في رياضة الفكر .

العامة للجمعية وهذا مما قد لا يحتاج إلى التنبيه وسنعنى بتمييزها في بحثنا . § ٧ - على هذا حينئذ من بين الأفعال المطابقة للفضيلة أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها في البهاء وفي الأهمية . ولكن هذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترى دائما إلى غرض غريب عنها فهي ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضد ذلك تماما فعل التفكير والفهم فلأنه تأملي يقتضى اجتهدا أوفى . إنه لا غرض له إلا هو ذاته وإنه يحمل معه لذته الخاصة به دون سواه والتي تزيد في قوة الفعل . حينئذ فالاستقلال المكتفى بذاته والطمأنينة والسكينة بقدر ما يمكن أن يصيب المرء منها وجميع المزايا المشابهة التي تنسب عادة للسعادة كل تلك يظهر أنها توجد في تفكير المتأمل . فمن المؤكد أنه ليس إلا هو الذي يمكن أن يكون السعادة الكاملة للإنسان ، غير أنى أزيد على ذلك أنه يشترط أن يملا كل مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل .

§ ٨ - ومع ذلك ربما كانت هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان أو أن الإنسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو إنسان بل من حيث إن فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف اليه يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر مطابق للفضيلة أيا كان . غير أنه اذا كان الفهم أمرا

- وسنعنى بتمييزها - ربما يظهر أرسطو على الضد من ذلك خلط احدهما بالأخرى يجعله السياسة العلم المنظم لعلم الأخلاق . راجع فيا سبق ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٧ - من بين الأفعال المطابقة للفضيلة - من الغريب أن يضع الحرب وعلى الخصوص السياسة بين أفعال الفضيلة . وهذه الفكرة كانت تستحق أن تفسر بأكثر من هذا .

- كل مدى حياته - راجع في ك ١ آخر ب ٤ معاني مشابهة لهذا .

§ ٨ - سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف اليه - لم يؤكد أرسطو روحانية الروح في أى موضع بقدر ما أكد في هذا الموضع .

قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للانسانية . فلا ينبغي إذن تصديق أولئك الذين ينصحون للانسان أن لا يفكر إلا في أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفاني أن لا يفكر إلا في أشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد، بل يلزم الانسان أن يخلد نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه أن يفعل كل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التي تركبه . فاذا كان هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذي يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى الى اللانهاية من سائر البقية في القوة وفي الكرامة . § ٩ — فهو، على رأيي، الذي يكون كل واحد منا ويجعل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى . ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره . إن المبدأ الذي كنا نضعه آنفا يتفق تماما مع ما نقوله هنا : أن ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشد خصوصية بالانسان إنما هو حياة الفهم مادام الفهم هو في الحق كل الانسان . وبالتيجة حياة الفهم هي أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها .

— لا يفكر الا في أشياء انسانية — يتذكر أرسطو هنا تعاليم أستاذه .

— يخلد نفسه بقدر ما يمكن — تعبير جميل لا يقتضى مع ذلك اعتقادا صريحا في خلود الروح .

— المكان الضيق الذي يشغله — يظهر أن أرسطو يجعل الأصل العقلي ماديا مع كونه يجعله روحانيا .

§ ٩ — ويجعل منه شخصا — مبدأ عظيم جدا . ولم يكن أفلاطون في هذه النقطة الأساسية بأجلى من

أرسطو .

— حياته الخاصة — معنى ما يتعلق به شخصا ولا يمكن أن يشته بجماعة الحيوان .

— كنا نضعه آنفا — راجع ك ١ ب ١٤ و فقرات أخرى مشابهة .

— حياة الفهم — يمكن أن تقارن هذه النظرية العجيبة بنظرية الكتاب الثاني عشر من الميثافيزيقا التي

هي كئله . ان حياة الفهم هي حياة الله .

الباب الثامن

الدرجة الثانية للسعادة هي تعاوى الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تعلق أحيانا بالكيوف الطبيعية للبدن وترتبط جد الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - انها لا تكاد تعلق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر في النية وفي الأفعال معا - السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - من التدبير أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضاد من الحيوانات انها لا سعادة لها لانها لا تفكر البتة - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل .

§ ١ - الحياة التي يمكن وضعها في الصف الثاني بعد تلك الحياة العليا هي الحياة المطابقة لكل فضيلة غير الحكمة والعلم . لأن الأفعال التي ترجع الى ملكاتنا الثانوية هي أفعال إنسانية محضة . فنحن نبشر أفعال العدل والشجاعة وتعاوى فضائل أخرى في المعاملات العادية للحياة . نتبادل الخدمات مع أمثالنا وترتبط وإياهم بروابط من ألف نوع، كما أننا أيضا نعني في أمر الاحساسات بأن تؤتي كلا منهم ما هو واجب له . لكن هذه الأفعال كلها ليس لها، فيما يظهر، إلا صبغة إنسانية محضة . § ٢ - بل يظهر أن بعضها لا يتعلق إلا بكيوف بدنية . وفي كثير من الأحوال ترتبط الفضيلة الأخلاقية بالشهوات ارتباطا تاما . § ٣ - على أن التدبير يرتبط أيضا جد الارتباط بالفضيلة الأخلاقية كما أن هذه الفضيلة ترتبط في دورها بالتدبير . لأن مبادئ التدبير تعلق جد التعلق بالفضائل الأخلاقية .

الباب الثامن - في الأدب المدرأريديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - بعد تلك الحياة العليا - قد زدت هذه الكلمات لامام الفكرة وإيضاحها .

- الحكمة والعلم - ليس في نص المتن الكلمة واحدة .

- انسانية محضة - في حين أن فعل الفهم هو فينا شئ، إلهي .

§ ٣ - التدبير - الذي جعله فيما سبق أول الفضائل العقلية . راجع ك ٦ ب ٤ ف ١

وقاعدة هذه الفضائل توجد مطابقة تمام المطابقة لقواعد التدبير . غير أن الفضائل الأخلاقية لما كانت هي الأكثر مخالطة بالشهوات كانت في الحقيقة خاصة بالمركب الذى يكون الانسان . وإن فضائل المركب هي بالبساطة انسانية . وبالنتيجة تكون الحياة التى تمارس هذه الفضائل والسعادة التى تجلبها هذه الفضائل إنسانية محضة . أما سعادة العقل فهي بمعزل تماما . ولست أريد أن أرجع الى ما قد قلته في ذلك لأن الذهاب بعيدا وتعيين هذه التفاصيل يجاوز الغرض الذى نعتزمه هنا .

§ ٤ — أزيد فقط أن سعادة العقل لا تكاد، فيما يظهر، تقتضى خيرات خارجية أو عبارة أدق يلزمها منها أقل بكثير مما يلزم السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية . إن الأشياء الضرورية على الاطلاق للحياة هي شروط ضرورية لإحدى السعادتين وللأخرى . ومن هذه الناحية هما على خط واحد سواء . لا شك في أن الانسان الذى يخصص نفسه للحياة المدنية والسياسية يشغل أزيد بالجسم وبكل ما يتعلق به . ولكن مع ذلك فالفرق في هذه النقطة دائما قليل . وعلى ضد ذلك بالنسبة للأفعال فالفرق عظيم جدا . حينئذ الانسان السخى والكريم به حاجة الى الثروة ليجرى سخاءه . والانسان العادل لا يقل عنه في الاحساس بهذه الحاجة ليؤدى في دوره الى الأغيار ما قبله منهم . لأن النيات لا ترى وأن أشد الناس ظلما يتصنعون بسهولة نية أنهم

— بالمركب الذى يكون الانسان — راجع الباب السابق ف ٨

— الى ما قد قلته — كالتعليق السابق .

— الذى نعتزمه هنا — يحتفظ أرسطو بهذا الموضوع لذكره في الميثافيزيقا .

§ ٤ — خيرات خارجية — هذا هو ما يجمل ، من جهة نظر أخرى ، أن في بعض الديانات كان الفقر

بعتروسيلا للفضيلة . وقد كان هذا رأى الرواقين وقد طبق سقراط هذا المبدأ طول حياته .

يريدون أن يكونوا عادلين . و رجل الشجاعة من ناحيته في حاجة الى قدرة كذلك
 ليقوم بالأفعال المطابقة للفضيلة التي تميزه ، والانسان المعتدل نفسه في حاجة الى بعض
 السعة لأنه بدون هذه السهولة في إرضاء نفسه كيف يعلم ما إذا كان معتدلا أو ما إذا
 كان شيئا آخر بالكلية ؟ § ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر ، العلم بما إذا كانت النقطة
 الرئيسة في الفضيلة هي النية أم هي الأفعال ، إذ أن الفضيلة يمكن ، أن توجد
 في الناحيتين معا . فعلى رأي أن من البين أن لافضيلة تامة إلا بهذين الشرطين
 مجتمعين . لكن بالنسبة للأفعال يلزم دائما كثير من الأشياء وكلما كانت عظيمة
 وجميلة كانت لازمة . § ٦ - والأمر عن ذلك بعيد بالنسبة للسعادة التي يؤثرها
 العقل وللتصور فإنه لا حاجة فيها بالنسبة لفعل من يتعاطاها الى شيء من كل ذلك .
 بل يمكن أن يقال إن ذلك يكون من العوائق وعلى القليل بالنسبة للتأمل والتفكير . لكن
 نظرا الى أن الإنسان من حيث إنه إنسان وإنه يعيش مع الأغيار وإنه يرتبط بمعاونة
 الفضيلة كان به حاجة الى جميع هذه الموارد المادية ليلعب دوره بوصف أنه
 إنسان في الجمعية .

§ ٧ - هالك دليلا آخر على أن السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض . نحن

- رجل الشجاعة ... والانسان المعتدل - راجع ما سبق في الباب السابق ف ٤

§ ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر العلم - قد كان أرسطو فيما سبق أشد تأكيداً . ومع أنه يؤق الأفعال
 أهمية كبرى من جهة أنها تكون العادات فانه قد آتى النيات أزيد من ذلك . ك ٢ ب ٦ ف ١٥
 وك ٣ ب ٣ ف ١٦

- ليلعب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية - إذا لم يكن ليكون سعيدا بل وفاضلا .

§ ٧ - دليلا آخر - يجب أن تقارن هذه الفقرة كلها بالكتاب الثاني عشر من الميثافيزيقا ب ٧ ص

٢٠٠ من ترجمة المسيو كوزان الطبعة الثانية .

نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاهها حظا . فأى الأفعال يوافق إسناده إلى الآلهة؟ العدل؟ لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعتقدون بينهم العقود ، ويؤدون الودائع ، وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل؟ أم يمكن أن تسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعى الشرف؟ أم تسند إليهم أفعال السخاء؟ وفي هذه الحالة إلى من يعطون؟ وإذن لا بد من الذهاب إلى حدّ هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم نقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضل لهم في ذلك؟ أليس أن القول بأنهم ليس لهم شهوات نفخية مدح غاية في الخشونة وسوء الذوق؟ وباستقراء تفصيل الأفعال التي يمكن أن يأتيها الانسان استقراء على هذا النحو يبين انها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وانها غير خليقة بجلالهم . ومع ذلك فإن الناس جميعا يعتقدون وجودهم وبالنتيجة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهم ، فيما يظهر ، ليسوا نائمين على الدوام مثل ”أنديميون“ . فاذا نزع عن الكائن الحى معنى الفعل وبالأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فماذا يبقى له إلا التأمل ؟ حينئذ ففعل الله الذى يربى في السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأمل محض . وإن الفعل الذى يقترب عند الناس من ذلك الفعل أشد اقتراب هو أيضا الفعل الذى يؤكد لهم أكثر ما يكون من السعادة .

§ ٨ — أضف إلى هذا أيضا اعتبارا آخر أن بقية الحيوانات لاحظ لها من

— شهوات نفخية — لقد كانت هذا ، على ضد ذلك ، مدحا ساميا في مواجهة ”الميتولوجيا“ وما بالعامية من أوهام الفأل والطيرة . أجل إن أفلاطون قد كان منذ زمان طويل انتقد هذه الصور الجافية الكفرية بعد أن انتقدها كثير غيره .

§ ٨ — بقية الحيوانات — هذا هو من الجهة بعينها التى بها أنكر ”ديكارت“ التفكير على الحيوانات .

السعادة لأنها على الإطلاق عاجزة ومحرومة هذا الفعل . الوجود بالنسبة للآلهة كله سعيد ، وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هي تقليد لذلك الفعل القدسي ، وأما بالنسبة للحيوانات الأخرى فليس لواحد منها حظ في السعادة لأنه ليس لواحد منها حظ من ملكة التفكير والتأمل . وبقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة . فالكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هي كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه في ذاته ذوقيمة لا تنتهي . وإني أخلص هذا بأن أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل .

- والتأمل - هذا المبدأ المبالغ فيه قد قاد غلاة الصوفية إلى صفوف الجنون المعروف عنهم .

- السعادة يمكن اعتبارها - هذا الحد للسعادة ليس متفقا تماما مع الحد الذي وفي لها فيما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٥ ولذلك عدله أرسطو بعد ذلك بقليل في الباب الذي يلي .

الباب التاسع

السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذا الدعة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى "سولون" - رأى "أنقزاغور" - لا ينبغي اعتقاد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية - عظمة الحكيم - أنه حبيب الآلهة - انه هو السعيد الوحيد :

§ ١ - ومع ذلك فنظرا إلى أن الانسان إنسان فهو في حاجة ليكون سعيدا إلى رغد خارجي . إن طبع الانسان مأخوذا في ذاته لا يكفى لفعل التأمل . بل يلزم زيادة على ذلك أن يكون جسمه صحيحا وأن يكون لديه الأغذية الضرورية وأن يلقى ما يحتاجه من العناية . ومع ذلك لا ينبغي الاستطراد في الاعتقاد إلى حد أن الانسان لأجل أن يكون سعيدا هو في حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد العظيمة ولو أنه في الواقع لا يمكن أن يكون سعيدا تماما من غير هذه الخيرات الخارجية . إن كفاف الانسان بعيد عن أن يقتضى الإفراط ولا استعمال الخيرات التي يملكها ولا نشاطه . § ٢ - من الجائز أن يأتي المرء أبجل الفعال دون أن يكون له سلطان البر والبحر ما دام أنه يستطيع حتى في أشد المراكز تواضعا أن يعمل طبقا للفضيلة . ويمكن أن يرى ذلك واضحا من مشاهدة أن أفراد الكافة لا يسلكون

- الباب التاسع - في الأدب الى أوديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - رغد خارجي - إن كلمة رغد مبهمة كل الإبهام ويمكن أن يتساءل عما إذا كان سقراط في رغد مثلا .

- في حاجة إلى كثير من الأشياء - معنى محكم ولكن أكثر الناس يشق عليه أن يطبقه .

§ ٢ - الجائز - حكمة حقيقة بالاعجاب لا يمكن أن يتدبر فيها أزيد من ذلك .

- سلطان البر - ربما كان أرسطو وهو يكتب هذا كان يفكر في تلميذه .

فيما يظهر، سبيل الفضيلة بأقل من أقوى الناس سلطانا بل هم يسلكون على العموم سلوكا أحسن . حسب المرء الرزق الكفاف الذى ذكرناه فتكون حياته دائما سعيدة متى اتخذ الفضيلة قائدا لسلوكه . § ٣ - ربما أحسن "سولون" تعريف الناس السعداء إذ قال : « إنهم أولئك الذين وهم فى كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة ويعيشون بالاعتدال والحكمة » . والواقع هو كما فكر إذ يمكن المرء وهو لا يملك إلا ثروة ضئيلة أن يقوم بجميع واجباته . كذلك "أقزغور" لا يظهر أنه افترض أن الانسان السعيد هو الانسان الغنى أو القادر إذ كان يقول : « إنه لا يدهش أبدا من أن يظهر فى نظر العامى بمظهر السخيف ، لأن العامى لا يحكم إلا بالأشياء الخارجية لكونه لا يفهم إلا إياها » .

§ ٤ - حينئذ آراء الحكماء متفقة ، فيما يظهر ، مع نظرياتنا التى بدون شك تكسب بذلك درجة جديدة من الاحتمال . لكن متى كان الأمر بصدد العمل فإن الحق يحق ويعرف على حسب الأفعال فقط وعلى حسب الحياة الواقعية . لأن هذه هى النقطة الحاسمة . فيحسن إذن عند درس النظريات التى عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية . فمتى اتفقت مع الواقع أمكن اعتناقها فإذا لم تتفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالات فارغة . § ٥ - الانسان

- على العموم سلوكا أحسن - التعليق على هذه هو السابق .

§ ٣ - "سولون" . راجع فى "هيرودت" "كليو" ب . ٣ ص ٩ من طبعة فيرمين ديدو .

- "أقزغور" راجع الأدب الى أويديم ب ٥ حيث استشهد بجواب مشابه لهذا الجواب أجاب به هذا الفيلسوف على سؤال سأله إياه بعض الناس "من هو أسعد الناس" .

§ ٤ - فيحسن إذن - فى بداية هذا المؤلف كان أرسطو قد علق أهمية كبرى بالعمل . والنصيحة التى يعطها هنا ضد نفسه هى موافقه كل الموافقة للنظريات السابقة . راجع ك ١ ب ١ ف ١٨

الذى يحيا ويعمل بعقله ويعنى بتنقيف عقله يظهر لى أنه احسن الناس نظاما
وأحبهم الى الآلهة . لأنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الانسانية ، كما اعتقد ،
كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص فى الانسان ما هو أحسن
ما يكون وما هو أكثر قربا من طبعهم الخالص أعنى العقل والفهم . وبسيط أنهم
فى مقابلة ذلك يصدقون النعم على أولئك الذين يغارون على التفوق فى حب هذا المبدأ
القدسى وتكرمه باعتبار أنهم أناس يُعنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط
المستقيم الشريف . § ٦ - أن يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك
ما لا يستطيع إنكاره . فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالتبع
أيضا هو الذى يظهر لى أنه أسعد الناس . ومن هذا استنتج أن الحكيم هو وحده
فى هذا المعنى السعيد على أكل ما يمكن المرء أن يكونه .

§ ٥ - كما اعتقد - رأى يستحق الاعتبار فى أرسطو الذى كاد لا يشغل نفسه بمسئلة العناية الالهية .

- فى مقابلة ذلك - فى ك ١ ب ٧ ف ٥ كان يظهر على أرسطو أزيد من ذلك أنه يعتقد أن السعادة
تتعلق على الخصوص بالانسان .

§ ٦ - ان الحكيم هو وحده - مبدأ اعتنقة الرواقيون .

الباب العاشر

يجز النظريات - أهمية العمل - رأى تيوغنيس - العقل لا يتخاطب الا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - أنها لا يمكن تنظيمها الا بالقانون - نصائح حكيمة يعطيها أفلاطون للشارعين - الاستعمال المتبادل للعمل وللقوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهنة القليلة النفع والقليلة الشرف للسفسطائيين الذين يعلون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للدساتير يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الدساتير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه الى أن سياسة أرسطو لتعلم الأخلاق .

§ ١ - إذا كنا قد حددنا قدر الكفاية في هذه الرسوم النظريات التي أتينا عليها ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة فهل نظننا الآن قد أتممنا كل مشروعنا؟ أم هل أولى بنا أن نظن ، كما قلته أكثر من مرة ، أن في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو التأمل والعلم نظريا بالقواعد علما تفصيليا بل هو تطبيقها .

§ ٢ - ففيا يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يُعلم ما هي ، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصيرنا فضلاء وأخيارا . § ٣ - لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخيارا

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥

§ ١ - في هذه الرسوم - يذكر أنه في أول هذا المؤلف قد أوضح أرسطو أية درجة من الضبط يمكن أن تقتضى في علم الأخلاق وفي علم السياسة . فلم يعتقد أنه يمكن في هذين العليين ضبط الأشياء مطلقا . ولم يجزله تواضعه أن يدعى الا إنه يمكن في هذين العليين وضع رسوم لا حدود .

- ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة - هذا يمكن اعتباره ملخصا مضبوطا لما سبق من المؤلف كله وسندا لنظرية اللذة التي هي في أول هذا الكتاب العاشر .

- قلته أكثر من مرة - راجع ما سبق ك ١ ب ١ وعلى الخصوص ك ٢ ب ٢ وكثيرا من الفقرات الأخرى .

§ ٢ - أن يعلم ما هي - طالما انتقد أرسطو نظرية سقراط وأفلاطون التي تجرد الفضيلة الى حد أن تعتبرها علما مجردا .

لاستحقت، كما كان يقول "تيوغنيس"، أن يطلبها كل الناس وأن تشتري بأغلى الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتناؤها. ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادئ في هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيما بعهدا. § ٤ - ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عاجزة على الاطلاق عن أن تدفعهم الى الخير. إنهم لا يطيعون بالاحترام بل بالرهبة ولا يكفون عن الشر باحساس الخزي بل خوف العقوبات. ونظرا إلى أنهم لا يعيشون إلا بالشهوات فهم لا يطلبون إلا اللذات الخاصة بهم والوسائل التي توصلهم إلى هذه اللذات. وسرعان ما يفترقون من الآلام المضادة. فأما الجميل وأما اللذة الحقة فليس لديهم منهما أدنى فكرة لأنهم لم يتذوقوها البتة. § ٥ - أسائل أى الخطب وأى الأدلة يمكن أن تصلح هذه الطبائع الجافية. ليس من الممكن أوعلى الأقل ليس من السهل تغيير عادات قد أقرتها الشهوات من زمان طويل بمجرد

§ ٣ - كما كان يقول "تيوغنيس" - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٤٣٣ وإن أفلاطون يستشهد أيضا بهذا البيت في "مينون" ص ١٢٧ من ترجمة كوزان.
- بعض فتيان كرام - وهذا كثير ما دام أن هؤلاء الفتيان سيصرون من أهل المدينة ورؤساء العائلات.

§ ٤ - بالنسبة للعامة - ذلك بأن العامة غير مستنيرة البتة وأنها لا تدرس أبدا. وإن ملاحظة أرسطو لا تزال حقة في أيامنا هذه ولو أنها أقل منها في زمانه. ولكن يمكن أن يرى أن الفيلسوف قاس. إن أفلاطون أقل منه قسوة فهو لا يأس تماما، كما يفعل أرسطو، من تأثير المبادئ في العايم. إن تقدم المدن، وهو ما لا نزاع فيه، الذى كان يمكن أرسطو أن ينتظره على مثال ما حصل في بلاد اليونان يطل هذه النظرية التي تشف عن بغض الانسانية.

§ ٥ - ليس من السهل - يظهر أن أرسطو قد فهم أنه ذهب بعيدا. وهذه العبارة تخفف كثيرا من شدة التي سبقتها. وعمّا قليل سيكون رأي كراى أفلاطون تماما إذ يدعى أن القوانين يجب أن تكون مسبوقة دائما بمذكرة بأسبابها يخاطب بها أهل المدينة وتحاول أن تقودهم بطرائق الاقتناع قبل الالتجاء الى صرامة العقوبات. ولا شك في أن هذه الطلبة ليست بالثى. الهين ولكن ليس هذا سببا لأن ننحى الفلسفة عنها.

قوة الكلام . لا ينبغي الاكتفاء بقدر متوسط حينما يصل المرء الى حيازة الفضيلة بجميع الوسائل التي يمكن أن تساعد الانسان على أن يكون خيرا .

§ ٦ — إن الناس، كما يزعمون، يصيرون فضلاء ويكونونهم تارة بالطبع وتارة بالعادة وتارة بالتربية . فاما الاستعداد الطبيعي فهو بالبديهية لا يتعلق بنا . إنما يكون بضرب من التأثير القدسي المحض أن يوجد في بعض الناس الذين يمكن أن يقال إن لهم بختا سعيدا . ومن جهة أخرى العقل والتربية لا تأثير لهما في كل الطباع فيلزم أن تكون نفس التلميذ قد أعدت بيد طائفة حتى يعرف كيف يضع لذاته وأحقادها كما تهب الأرض التي تغذى البذرة التي تودع فيها . § ٧ — المخلوق الذي لا يعيش إلا بالشهوة لا يمكن أن يصنع لصوت العقل الذي يلفته عما يرغب . بل هو لا يستطيع فهمه . كيف يمنع ويصرف انسان يكون في هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العموم لا تطيع العقل ولا تخضع إلا للقوة . § ٨ — حينئذ أول شرط هو أن يكون القلب ميالا بالفطرة للفضيلة ومحبا للجميل وكارها للقيح . ولكن من الصعب أن يسلك بالانسان كما ينبغي نحو الفضيلة منذ طفولته إذا لم يكن سعد حظه بأن ربي تحت سلطان قوانين صالحة . إن عيشة معتدلة وخشنة ليست شيئا أقل من أنها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشبية . من أجل ذلك

§ ٦ — إن الناس — يلزم الالتفات الى هذا الذوق الحسن الحقيقي بالاعجاب الذي هو سدى لهذه الملاحظات وهذه النصائح .

— كما تهب الأرض — قاعدة عظيمة تشمل سر التربية كله .

§ ٨ — تحت سلطان قوانين صالحة — هذا نظم من الاعتبارات لم يكن أرسطو ليمسه حتى الآن في حين ان أفلاطون قد ألح كثيرا في هذا الموضوع . وهو صالح لأن يكون صلة للانتقال من علم الأخلاق الى السياسة .

كان اللازم أن تنظم بالقانون تربية الاطفال وأعمالهم لأن هذه الأوامر لن تكون بعد شاقة عليهم متى صارت عادات . § ٩ — لا يكفي أن يؤتى الناس في شبابهم تربية صالحة وتعلما كما ينبغي ، بل نظرا الى أنه من الواجب أن يستمروا على هذه العيشة ويتخذوها عادة ثابتة متى بلغوا سن الفتوة فلا بد لنا للوصول الى هذه النتيجة من مساعدة القوانين . وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون وراء الانسان طول حياته لأن أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل وللعقوبات أكثر من الشرف .

§ ١٠ — من أجل هذا قد أحسن صنعا من افكر أن الشراع يجب عليهم أن يجذبوا الناس الى الفضيلة بالاقناع وأن يحملهم على ذلك باسم الخير وانقين بأن قلب الأخيار وقد أعد لذلك بالعادات الحسنة سيستمع لهذا الصوت . ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك أن يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصاة وفاسدى الأخلاق بل أن يطهروا المملكة نهائيا من أولئك الذين لا براء لهم من فساد الأخلاق . ومن الحكمة أن يزداد على ذلك أن الانسان الخير والذي لا يعيش إلا للخير يشوب الى الرشد بلا عناء أما الانسان فاسد الخلق فتجب معاقبته بالألم كما تضرب البهيمة تحت النير . ومن أجل ذلك أيضا يوصى باختيار العقوبات الأكثر تضادا مع اللذائذ التي يحجبها المجرم حبا أعمى .

— أن تنظم بالقانون — يكاد الكتاب الرابع من السياسة يكون مخصصا لهذا الموضوع الكبير . راجع ترجمتى ص ٢٤١ وما بعدها الطبعة الثانية .

§ ٩ — يلزم أن يكون القانون وراء الانسان — هذا المبدأ كان مبالغيا فيه عند القدماء . وقد فصله أفلاطون تفصيلا في الجمهورية وفي القوانين .

§ ١٠ — قد أحسن صنعا — كان يستطيع أرسطو أن يذكر هنا أفلاطون الذى أدخل هذا المعنى الجديد أو عبارة أولى الذى أوصى بهذا العمل الانسانى الحكيم . راجع القوانين ك ٤ ص ٢٣٩ من ترجمة كوزان .

§ ١١ - إذا كان من اللازم ، كما قلت آنفا ليصير المرء فاضلا يوما ما ، أن يكون قد أحسنت تربيته في البداية وأن يكون قد اعتاد عادات حسنا ، وإذا كان من اللازم بعد ذلك أن يستمر العيشة في الأعمال الممدوحة دون أن يأتي الشر أبدا لا طائعا ولا مكروها ، فإن هذه النتائج الباهرة لا يمكن أن تحصل إلا إذا أكره الناس على ذلك إما بنوع من ارشاد العقل وإما بنوع من الأمر المنظم ذي القوة اللازمة لأن يطاع . § ١٢ - إن ولاية الأب ليس لها صفة الإكراه ولا صفة الضرورة ، وكذلك على العموم ولاية رجل فرد إلا أن يكون هذا الرجل هو الملك أو كان له من المكانة ما يشبه ذلك . لا شيء إلا القانون يملك قوة قهرية مساوية لقوة الضرورة لأنه إلى حد ما ترجمان الحكمة والعقل . متى كان من يقاوم شهواتنا أناسا فقد أصبحوا مكروهين ولو كان لهم ألف حق فيما يصنعون . أما القانون فإنه لا يصير مكروها حينما يأمر بما هو العادل وما هو الخير . § ١٣ - يمكن أن يقال إن لقدمونيا هي المملكة الوحيدة التي فيها الشارع ، وليس بذلك مضطلعا تماما ، يظهر أنه عنى عناية كبرى بتربية الأهالي وأعمالهم . وأما في أكثر الممالك الأخرى فقد أهملت هذه النقطة الأساسية ، يعيش فيها كل امرئ على ما يهوى " حاكما وزوجه وأولاده " على مثال "سقوفيس" . § ١٤ - الأحسن هو أن يكون منهاج التربية عموميا وأن

- ذي القوة اللازمة لأن يطاع - لم يوضح سبب السلطان العام وغرضه ولا قوة القانون وعظمته بأحسن من هذا التوضيح .

§ ١٢ - ترجمان الحكمة - راجع مدحا كهذا للقانون في السياسة ك ٣ ب ١٠ ص ١٤٠ من ترجى الطبعة الثانية .

§ ١٣ - لقدمونيا هي المملكة الوحيدة - راجع السياسة ك ٢ ب ٦ ص ٩٤ وعلى الخصوص ك ٥

ب ١ ص ٢٦٤

- حاكما وزوجه - يستشهد أرسطو بهذا على وجه أتم في السياسة ك ١ ب ١ ص ٩ من ترجمتنا .

يكون موضوعا بحكمة معا وأن يُقدر على تطبيقه . حيثما أُهملت هذه العناية العامة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يجعل واجبه الشخصي حمل أولاده وأصحابه على الفضيلة أو على الأقل يجب عليه أن يعترم ذلك بعزيمة ثابتة . الوسيلة الحققة للاستعداد للقيام بهذا الواجب هي ، على حسب ما قلت آنفاً ، أن يقيم المرء نفسه مقام الشارع . متى كانت العناية بالتربية عمومية وشركة بين الناس فبديهي أن القوانين وحدها هي التي تستطيع أن تكفلها . وتكون التربية كما ينبغي أن تكون متى كانت مكفولة بقوانين صالحة سواء أكانت هذه القوانين مكتوبة أم غير مكتوبة . كذلك لا يهتم كثيرا على السواء بما إذا كانت تنص على تربية فرد واحد أو تربية عدة أفراد كما لا تميز في ذلك بالنسبة للموسيقى والرياضة البدنية أو بالنسبة لسائر الدروس التي يدرسون بها الأطفال . لكن إذا كانت النظم القانونية والتقاليد هي التي لها في الممالك هذا السلطان فإن أحداث الآباء وأخلاقهم هي التي يجب عليها أن تبشر هذا السلطان في داخل العائلات . بل إن سلطتهم يجب أن تكون أكبر أيضا لأنها لم تجتهد إلا من روابط الدم وصنوف النعمة . لأن أول إحساس يلهمه الطبع الأولاد هو الحب والطاعة . § ١٥ - وهناك أيضا نقطة أخرى بها تتفوق التربيّات الخاصة على التربية العمومية . وبين لنا فهم هذا مثل الطب . على العموم متى كان

§ ١٤ - حيثما أُهملت هذه العناية العامة - حتى في الممالك التي فيها تربية الاطفال عمومية فان على الوالدين دائما واجبات يجب أداؤها نحوهم . وانهم لا يستطيعون أن يلقوا على الملكة إلا جزاء ضئيلا من المسئولية التي ناطقها بهم الطبيعة .

- القوانين وحدها - هذا أكثر مما يلزم . والحق هو أن القوانين حينئذ شاطر بنصيب مهم في تربية أهل المدينة .

- أول إحساس - راجع ماسبق ك ٨ ب ١٢ ف ٢

§ ١٥ - وهناك أيضا نقطة - يظهر أنه يتقص الكلام هنا صلة أو أن هنا تشويشا في المتن .

بالمرء الحمى كانت الحمية والراحة دواء ماثورا . ولكن ربما كان المزاج الفلانى لا يوافق
 هذا الدواء . كما أن مصارعا لا يقابل جميع خصومه على السواء بالضربات عينها
 وباللعب عينه . فكذلك الحال أيضا متى كانت التربية خاصة فالعناية التى تطبق
 حينئذ على كل فرد بخصوصه يظهر أنها أتم مادام أن كل طفل يلقي شخصا نوع
 العناية الذى هو أكثر ملاءمة له . لكن خير العنايات حتى فى حالة فردية ، هى دائما
 تلك التى يقوم بها الطبيب أو معلم الجباز أو معلم آخريين متى كان هذا المعلم يعرف
 القواعد العامة ويعلم أن الشيء الفلانى يوافق جميع الناس أو على الأقل جميع أولئك
 الذين هم فى الحالة الفلانية أو الفلانية . لأن العلوم لا تشتق أسماءها إلا من العام ،
 من الكلى ولا تشتغل فى الواقع أبدا إلا به . § ١٦ - لا أنكر مع ذلك أن المرء ،
 مهما عظم جهله ، يمكنه أن يعالج أيضا بنجاح الحالة الخاصة الفلانية وأنه بمساعدة
 التجربة وحدها ينجح تماما . حسب المرء أن يكون قد لاحظ بالدقة الظواهر التى
 تنجم عن كل حالة . وعلى هذا يرى بعض الناس هم بالنسبة لأنفسهم أطباء صالحين
 وهم لا يستطيعون مطلقا شيئا بالنسبة لأمراض غيرهم . على أنه متى أراد المرء أن
 يصير يجتد حاذقا فى العمل وفى النظرية لزمه أن يذهب الى حد العام ، الى حد الكلى
 ويعرفه معرفة عميقة بقدر الامكان . لأنه ، كما قيل ، الى الكلى ترجع جميع العلوم .
 § ١٧ - متى أراد المرء إصلاح الناس بالعناية التى يؤتونها . سواء أكانوا كثيرى

§ ١٦ - لا أنكر مع ذلك - التعليق على هذا هو السابق . فإت هذه المعانى كلها يسوء اتصالها
 بما سبقها . ويمكن أن يظهر عليها أنها استطراد .

- كما قيل - هذا ، فيما يظهر لى ، يرجع الى أفلاطون الذى هو فى الواقع واضع هذا المبدأ . أو الى
 أرسطو الذى طالما ذكره فى المنطق وفى الميتافيزيقا .

العدد أم قليلين ، وجب عليه بدياً أن يرمى الى أن يكون شارعا ما دام أن الانسانية لا تصلح إلا بالقوانين . غير أنه ليس من الأمر العامى أن تُحسن قيادة المخلوق الذى سلم الى عنايتك أيا كان جنسه . وإذا استطاع أحد أن يقوم بهذه المهمة العسيرة فأنما هو الذى عنده العلم كما هو الحال فى الطب مثلا وسائر الفنون الأخرى حيث تلزم العناية والتدبر معا .

§ ١٨ - هل يلزمنا كنتيجة لهذا أن نبحث كيف يستطيع بلوغ ملكة الشارع ومن أى ينبوع ؟ أفيجب على أن أجب بأن ذلك يكون هنا كما فى كل علم آخر أعنى بأن يقصد قصد رجال السياسة . ما دام أن هذه الملكة التشريعية هى أيضا ، فيما يظهر ، جزء من السياسة ؟ أم هل لا ينبغي أن نقول لأنها ليست من السياسة كعلوم أخرى وأنواع أخر من الدراسات ؟ فى العلوم الأخرى انما هم الأشخاص أعيانهم هم الذين يعلمون قواعد إحسان العمل وهم أنفسهم يطبقونها والشهود على ذلك الأطباء والمصورون . أما السياسة فان السفسطائيين هم الذين يفخرون بأنهم يمجيدون تعليمها . ولكنه ولا واحد منهم يطبقها . فانها مقصورة على رجال السياسة الذين يظهر أنهم يزاولونها بضرب من القوة الطبيعية ويعالجونها بالتجربة أكثر مما يعالجونها بالتدبر . والذى يثبت ذلك هو أنه لا يرى أن رجال السياسة يكتبون ولا يتحدثون

§ ١٧ - أن يرمى الى أن يكون شارعا - يظهر أن أرسطو يريد أن يقول هنا إنه حتى ليحسن المرء تربية شخص واحد أو ليحسن تربية أولاده يلزمه أن يكون عالما بالشرع . وهذا المعنى ربما لا يكون حقا . ولكنه نتيجة من النظرية الباطلة التى تعطى للسياسة مثل هذا التفوق العظيم على علم الأخلاق .

§ ١٨ - بأن يقصد قصد رجال السياسة - يلزم قراءة أفلاطون فى ” فروطاغوراس “ و ” مينون “ و ” الجمهورية “ و ” غرياس “ على عجز الرجال السياسيين عن نقل علمهم الى الاغيار حتى الى أولادهم . - فان السفسطائيين - راجع على الخصوص ” فروطاغوراس “ لافلاطون .

فى هذه الموضوعات وإن كانوا ربما يجدون فيها من الشرف أكثر مما تؤتية خطبهم أمام المحاكم أو أمام الشعب . كذلك لا يرى أن هؤلاء الرجال يخصصون أولادهم أو بعض أصدقائهم للسياسة . § ١٩ — على أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن ليفوتهم لو كانوا يستطيعونه . لأنهم يكونون بهذا الصنيع قد تركوا للمالك التى يقودونها أنفع ميراث ولما استطاعوا أن يجدوا لأنفسهم ولا لمن هم أعزاء عليهم شيئا أرفع من هذه الملكة . ومع ذلك فاني أعرف أن للتجربة هنا فائدة كبرى . وإلا لما صاروا عبادة الحكم الطويلة رجال سياسة ماهرين فى الحكم . على هذا إذن متى أريد التعلم فى علم السياسة احتيج ، فيما يظهر ، الى اضافة العمل الى النظرية . § ٢٠ — لكن السفسطائيون الذين يعجبون عجيجا بعلمهم المزعوم بعيدون كل البعد عن أن يعلموا السياسة . انهم لا يعلمون حق العلم ما هى ولا بماذا تستغل . ولو علموا لما خلطوا بينها وبين الخطابة ولما أسقطوها على الخصوص تحتها . إنهم كذلك قد لا يستطيعون التصديق بأن من السهل عمل مجموعة صالحة للقوانين يجمع كل القوانين الأكثر شهرة وانتخاب أصلحها . ولو استمع لهم لظن أن الانتخاب ليس فى ذاته عمل عقل راجح وأن سلامة الحكم ليست النقطة الأصلية كما هو الحال فى الموسيقى تماما . فى كل جنس أهل التجربة الخاصة هم وحدهم الذين يحسنون الحكم على الأشياء والذين يفهمون بأى الوسائل وكيف يصل الانسان الى انتاجها كما أنهم يعلمون أيضا تراكيبها ونظمها

§ ١٩ — اضافة العمل الى النظرية — كثير من رجال السياسة حتى فى أيامنا قد استطاع أن يجمع بين هذين الشرطين .

§ ٢٠ — ولو علموا — يلزم اذكار أن أرسطو بعلاقاته بفيلس والاسكندر قد رأى عن قرب ما جريات السياسة فى بعض حكومات عصره .

— مجموعة صالحة للقوانين — لا أدري الى من يوجه هذا الانتقاد .

الخفية . أما الناس الذين ليس لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقنعوا بأن لا يجهلوا ما إذا كان العمل في جملته حسنا أو قبيحا كما هو الشأن في التصوير .

§ ٢١ - غير أن القوانين هي صنائع السياسة ونتائجها . كيف اذن بمساعدة القوانين يصير المرء شارعا أو على الأقل يحكم ما هي أحسن القوانين ؟ ليس بدراسة الكتب أن يتكون الأطباء ولو أن هذه الكتب لا تقتصر على بيان الأدوية وحدها بل تذهب الى تفصيل وسائل الشفاء وطبيعة العلاجات المختلفة التي يجب إبتاؤها لكل مريض بخصوصه تبعا للأمرجة التي تحلل كل فروعها . ومع ذلك فربما كانت الكتب المفيدة، متى كان للمرء تجربة سابقة، عديمة الفائدة قطعاً بالنسبة للجهلاء . إن مجاميع القوانين والدساتير يمكن أن يكون شأنها كذلك . فإنها تظهرلى نافعة حينما يكون المرء كفأ للنظر في هذه المواد وللحكم على ما هو خير وما هو شر ولتمييز النظم الملائمة تبعا للأحوال المختلفة . ولكن إذا قصد المرء إلى درس هذه المجاميع دون أن تكون له هذه الملكة لاجادة فهمها فسيكون غير أهل لاجادة الحكم على الأشياء إلا أن يكون ذلك بحض مصادفة استثنائية ولو أنى لا أنكر أن هذه المطالعة يمكن أن تبنى فيهم هذه المواد بسرعة ما .

§ ٢٢ - حينئذ لما كان أسلافنا قد تركوا حقل التشريع محلا كان من الجائز أن نحصل فائدة من أن ندرسه نحن وأن نعالج السياسة علاجاً عميقاً حتى تم بذلك

§ ٢١ - بدراسة الكتب - من المحتمل أن بعض السفسطائيين في زمان أرسطو كان ينصح بدرس القانون باعتبار أن هذا الدرس هو الطريقة الوحيدة المؤهلة للسياسة . وربما كان من الصعب معرفة من يجب أن يستدل به هذا الرأي .

§ ٢٢ - قد تركوا حقل التشريع محلا - يظهر أن هذا البيان ليس مضبوطا . فان مجرد إدكار قوانين أنفلاطون تكفى لإبطاله .

بقدر إمكاننا فلسفة الأشياء الانسانية . § ٢٣ — وبدياً حينما نجد في أسلافنا أن بعض تفصيل في هذا الموضوع الواسع قد عولج معالجة موفقة، فاننا لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدساتير التي جمعناها ما هي المبادئ التي تتجلى الممالك على العموم أو تضعيها وعلى الخصوص كل مملكة مخالفة . وسنبحث عن الأسباب الفاعلة في أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أتممنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وأكد ما هي أفضل مملكة وما هي بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر فيها حتى تكون في نوعها أحسن ما يمكن .

فلندخل إذن في الموضوع .

— فلسفة الاشياء الانسانية — تعبير حقيقى بالانحباب .

§ ٢٣ — لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به — كل الكتاب الثانى من السياسة قد خصصه أرسطو لامتحان النظريات السابقة على نظرياته . وهذه هي طريقته الثابتة في ”كتاب الروح“ وفي الميافيزيقا... الخ . — الدساتير التي جمعناها — هذه هي المجموعة المشهورة للدساتير وقد فقدت مع الأسف . راجع القطع التي بقيت منها في المجلد الثانى من ”الفرجاتنا استبرو يكوروم“ أي ”القطع التاريخية“ لفيرمين ديدو ص ١٠٢ وما بعدها . وراجع أيضا مقدمة على السياسة ص ٢١ من الطبعة الأولى .

— ما هي أفضل مملكة — راجع عن كل هذه الفقرة ذيل الطبعة الثانية من السياسة ص ١٨٤

— فلندخل إذن في الموضوع — هذا يمكن أن يمهد للدخول في السياسة . ولكن كان ينتظرنا أن يسطر هنا بعض عموميات نهائية على علم الأخلاق . وكل ما كان يعوزها إنما هو خلاصة .

اصلاح خطأ

الجزء الثاني :

سطر	صفحة	خطأ	صواب
٤	١٥٩ ترجمة الباب	ينوفوتيم	نيوفتوليم
٣	١٨١ ترجمة الباب	ثلاث صنوف	ثلاثة صنوف
	٢٧٠ تعليق	لنكه	لكنه
	٢٨٢ تعليق	على يظهر	على ما يظهر
٢	٣٦٣ ترجمة الباب	هذا الدعة	هذه الدعة